بنیاد یادگار محمدعلی علمی

انتشارات علمی

سرّ نی

نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

تألیف دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب

سر نی (جلد اوّل)
زرین کوب، عبدالحسین
چاپ اول
•
انتشارات علمی
•
حروفچینی، شرکت حروفچینی گیتی خودکار ۸۹۰۸۷۷
چاپ، چاپخانه بهمن
تیراژ /۵۰۰۰ نسخه

مرکز پخش در تهران و شهرستانها: انتشارات علمی، خیابان انقلاب، مقابل در بزرگ دانشگاه تهران، شماره ۱۳۵۸ تلفن ۶۶۰۶۶۷

بنیادگذار محمدعلی علمی
علمی
انتشارات
پائیز ۱۳۶۴

استدراك

صفحهٔ ۱۷ / سطر ۴ خوانده شود: آغاز نشده است و با اینحال • ص ۲۰ / س۱۹ خوانده شود: رؤیا و بیخودی • ۲۶ / ۲۴: چنان برآید که • ۲۸/۲۶: و اینهمه در صورتی است که اصل روایت دربارهٔ وی باشد و ظاهراً نیست. احتمال حیات شیخ هم تا سال ۶۶۰ که این روایت را در تائید آن نقل کرده‌اند به شهادت لوح مزار وی منتفی است • ۳/۵۵: نقد و تحلیل • ۲۱/۷۳: بیشتر باید از • ۲۶/۷۹: کرد و لیکن • ۱۰/۱۰۵: برخورد وی • ۱۹/۱۱۱: درویش تبریزی و زرکوب قونوی • ۵/۱۱۶: آمیخته به ایهام • ۱۲ـ۱۳/۱۶۴: که عالم‌غـیـب • ۲۹/۲۰۱: و در اینکه دوران • ۲۶/۲۰۳: دارد، اما • ۴/۲۱۲: لوت و پوت • ۲۷/۲۱۲: چند تن از • ۲۳/۲۲۶: شد و در • ۲۰ـ۲۱/۲۳۱: خاموش و گویاست از لطایف تعبیرات لبریز می‌کند • ۳/۲۴۳: را در مثنوی • ۲۰/۲۴۳: قزح* • ۱۹/۲۴۹: پهلوانان آن تأویل به معنی رمزی • ۲/۳۲۴: طولانی‌ترین سفر + • ۳۲۵/ پانویس: *Lazarillo, Notre - Dame* • ۴۷۰ / پانویس: *Apocrypha , Apologia* • ۱۲/۵۴۳: رحمه‌الله ها هُنا • ۱۴/۵۵۸: مستغرق در روح • ۵/۵۶۱: بر آن اظهر و اوضح • ۶/۶۱۲: از این گذشته حال عقـل • ۲/۶۱۸: بلکه مراتب مادون آن هم نسبت • ۶/۷۶۳: باز در روایـات خود وی • ۱/۷۷۷: مرگ پیش از مرگ (§۱۰۵ عا) را به طالب سالك • ۱۲/۷۷۷: و گویندهٔ مثنوی را • ۳۲/۸۱۰: همچنین مقایسه شود با حکایت ابو الادیان، همین مأخذ / ۱۷۹ • ۱۵/۸۲۱: *Festugière* • ۲۲/۸۳۶ شبیـه • ۲۳/۸۳۶ کشف‌الاسـرار ۱/ ۵۷۹ • ۲۳/۸۳۶: ۵۸۹، ایضاً: احیاءِ ۱/۱۰۰ • ۱۱/۸۵۰: سهو کاتبی باشد • ۳۲/۸۵۷: *Leibniz* • ۲۵/۸۸۰: ذو والجد • ۲۰/۸۸۴: مدرسه‌یی نزدیك زاویهٔ • ۲۲/۸۹۵: این شرح دقایق جالبی را در تقریر مقاصد مولانا متضمن است و اخیراً تحت عنوان شرح مثنوی معنوی، به اهتمام محمد نذیر رانجها جزو انتشارات مرکز تحقیقات ایران و پاکستان در دو جلد به طبع رسیده است، اسلام‌آباد ۱۹۸۵•

فهرست مطالب

جلد اول

گزارشنامه	۷—۱۱
مقدمه	۱۱—۱۶
مثنوی در نی نامه	۱۷—۶۵
مولانا و یاران	۶۷—۱۱۹
با جمع مستمع	۱۲۱—۱۷۰
زبان بی زبانان	۱۷۱—۲۳۱
قافیه اندیشی	۲۳۳—۲۷۵
قصهٔ نی	۲۷۷—۳۳۹
در قلمرو وحی	۳۴۱—۳۸۰
از مشکات نبوت	۳۸۱—۴۳۶
مقالات و دلالات	۴۳۷—۴۹۱
عشق و معرفت	۴۹۳—۵۴۴
عالم در انسان	۵۴۵—۶۰۶

گزارشنامه

این کتاب در بین سالهای ۱۳۶۰ و ۱۳۶۲ در پاریس تحریر شد. قبل از آن نیز در طی پنج سالی که پایان آن آغاز تألیف حاضر بود دو کتاب دیگر در باب مثنوی به تحریر درآمد و هنوز به پاره‌یی جهات که ارتباطی به مؤلّف ندارد انتشار نیافته است — باشد که اسباب نشر آنها هم به زودی فراهم آید. کتاب حاضر در آغاز به پیشنهاد ناشری خارجی طرح‌ریزی شد و ناظر به آن بود که آنچه را استاد رینولد الن نیکلسون، مصحح و مترجم و شارح انگلیسی مثنوی، اقدام به تصنیف آن را برای اتمام و تکمیل کار خویش وعده داده بود و می‌بایست متضمن بحث در باب احوال گویندهٔ مثنوی و مختصات سبک و بیان و اصول عقاید و تعالیم او باشد به انجاز آورد، اما در عمل حاصل کار از حدودی که ناشر می‌خواست بسیار فراتر رفت، و سرانجام به جهات عدیده ترجیح داده شد متن به زبان فارسی تحریر شود، تا اگر فایده‌یی در آن هست اول به خوانندهٔ فارسی زبان عاید گردد.

در تحریر و تدوین این کتاب و دو کتاب دیگر یادداشتهایی مورد استفاده گشت که از سالهای ۱۳۴۷ به بعد در ضمن مطالعات مکرّر در مثنوی و دیوان شمس جمع آمد و منجر به انتخاب گزیده‌هایی از آن هر دو و تحریر شرحهایی در تفسیر ابیات مشکل آنها گردید. در تمام این سالها قسمتهایی از این یادداشتها، در ضمن درسها و سخنرانیهای من، اینجا و آنجا در خارج و داخل، موضوع بحث شد و همین نکته ضرورت اقدام به جمع وتدوین آنها را نیز الزام کرد.

درست است که این کتاب شرح مثنوی در مفهوم عادی و بر مبنای توالی ابیات متن نیست، اما ضمن تقسیم و طبقه‌بندی مباحث مثنوی اهتمام کرده‌ام تا آنچه را در آن کتاب از باب لفظ یا معنی حاجت به شرح و تفسیر دارد در ضمن آنچه طی نقد و بحث مطرح است به اجمال تقریر کنم، و چون بسیاری معانی هست که در مثنوی مکرّر مورد بحث و اشارت واقع شده است، بسا که این طرز شرح و تقریر خواننده و نویسنده را از تکرار برخی مباحث بی‌نیاز

دارد و فرصتی فراهم سازد تا مجموعهٔ اقوال گوینده بیش و کم در یک جا مورد بحث و نقد واقع گردد و اندیشه و تعلیم گوینده بهتر در رشتهٔ نظم و ضابطهٔ علمی درآید. با اینحال نویسنده آن را نه شرح مثنوی تلقی می کند نه نقد و تحلیل آن: بحثی در مثنوی است با سعی در فهم آنچه لطایف و رموز آن محسوب است و بیش از این هیچ دعوی دیگر هم ندارد. اگر نیزبه مآخذ برخی افکار یا مضامین اشعار گه گاه اشارت می کند، این اندازه می داند که این معنی از اصالت و قدر اندیشهٔ مولانا نمی کاهد. و کدام بنای عظیم رفیعی هست که پاره‌یی اجزاء آن بناهای دیگر را به خاطر نیاورد، یا بخشی از مصالح و مواد خود را به خاک و خشت و یرانه های بناهای دیگر مدیون نباشد؟

مآخذ عمدهٔ کتاب را در **یادداشتها** و**کتابنامه** ذکر کرده‌ام. چنانکه پیداست در شرح و نقد مباحث مثنوی سعی کرده‌ام تا هر قدر ممکن است، غیر از آثار خود مولانا و یاران و معاصرانش، مخصوصاً از آثار کسانی از متقدمان که به احتمال قوی مولانا با اقوال و افکار آنها آشنایی داشته است استشهاد کنم؛ و اگر در برخی موارد ارجاع به اقوال متألهان و عرفاء متأخر کرده‌ام از آن روست که خواسته‌ام پیوند اقوال و افکار مولانا را با **اعصار تالی** نیز نشان دهم. چنانکه اگر در تقریر برخی مباحث، که اختصاص به مثنوی ندارد و در کلام بسیاری دیگر از عرفا و متصوفهٔ قدما هم هست، به اجمال گراییده‌ام از آن روست که پنداشته‌ام خواننده می تواند تفصیل بیشتری در باب آنگونه مباحث را در **جستجو ودنبالهٔ** آن بیابد— و یا در مراجعی که در یادداشتهای آنها هست.

علایم و رموزی که در این کتاب بکار رفته است از ین قرار است:

***: ستاره در متن، ارجاع به شمارهٔ دفتر و شمارهٔ بیت موردنظر از مثنوی چاپ نیکلسون است. با آنکه ذکر این شماره ها در پاورقی ها بیت یا موضوع موردنظر را برای خواننده آسان یاب می کند، چون گمان کردم که خوانندهٔ کتاب شاید چاپ نیکلسون را در دسترس نداشته باشد، عین ابیات را به همان ترتیب که در متن آمده است، بر وفق توالی اعدادی که جای اجزاء بحث را دارد، در آخر کتاب و تحت عنوان شواهد ابیات نقل کردم و شمارهٔ ابیات را هم باز به تکرار ثبت کردم تا وسیله‌یی برای نظارت در صحت منقولات بوده باشد.**

****: دو ستاره در متن ارجاع به دیوان کبیر معروف به غزلیات شمس اثر مولانا از چاپ استاد بدیع الزمان فروزانفر را شامل است که شمارهٔ دفتر و بیت موردنظر را هم در پاورقی کتاب به دست می دهد.**

§ : رمز ارجاع به خود متن است وعدد وحرفی که بعد از آن می آید نشان می دهد که مطلب موردبحث در جای دیگر کتاب هم با تفصیل یا ایجاز به صورتی دیگر مجال بیان یافته است.

[]: علامت ارجاع به تعلیقات کتاب است و شمارهٔ واقع در آن نشان می دهد که مرجع بحث

در ذیل آن شماره و در فصل مربوط به آن نقل شده است.

+: نشانهٔ ارجاع به املاء لاتینی کلمات و تعبیراتی است که اصل آنها در متن به خط یا به زبان فارسی آمده است و ضبط عین آنها را باید در پاورقی و بر وفق توالی و ترتیب در آنجا که این علامت تکرار شده است جستجو کرد.

-: نشان آنست که دنبالهٔ عبارت یا بیت باید ادامه یابد.

اعداد مسلسل که با وجود تبدیل عنوان فصول، توالی خود را تا پایان کتاب حفظ می کند برای جدا کردن مباحث کتاب است.

اعداد کوچک هم که در متن کتاب بر روی بعضی کلمات هست ارجاع به مآخذی می کند که تحت همان شماره درپاورقی مربوط نقل شده است و غالباً مراجعی است که ذکر آنها حاجت به تفصیل ندارد. به علاوه در آنچه ارجاع به قرآن کریم است شماره‌ها موافق با ترتیب مذکور در کشف الآیات طبع مصر است به این عنوان: المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، وَضَعَه محمد فؤاد عبدالباقی، القاهره، ۱۳٦٤ هجری قمری.

همچنین در مورد احادیث نبوی غیر از فهرست جامع (المعجم الفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، رتبه و نظمه لفیف من المستشرقین و نشره دکتور ا.ی. ونسینک، لیدن، ۵-۱۹٦۳) به کتاب احادیث مثنوی، تألیف استاد بدیع الزمان فروزانفر، که ناظر به سنن و روایات صوفیه هم هست ارجاع می شود و در غیر این موارد ارجاع به اصل کتب صحاح خواهد بود.

در ابیات شواهد از تکرار نشانه‌هایی مانند: و، ونیز، مقایسه شود با، و عنوان که در پاورقی متن آمده بود خودداری شد، از آنکه با توجه به پاورقی خواننده در توالی ابیات اشکالی نخواهد داشت.

چون تدوین نهایی کتاب در پاریس در دوران بیماری طولانی مؤلف انجام شد و با آنکه قسمت عمدهٔ تعلیقاتِ سالیان در آنجا همراه بود، باز در بعضی موارد رجوع به مآخذ دیگر که در تهران باقی مانده بود لازم می آمد، و در آن احوال جز از طریق مکاتبه با دوستان دسترس به آن مراجع ممکن نمی شد. معهذا همّت و لطف یاران گره گشایی کرد و از بروز هر گونه وقفه و تعطیل در کار تدوین کتاب مانع آمد. این دوستان در اجابت درخواستهای بنده در هر موقع رونویسی عبارات موردنظر یا عکس صفحه‌های کتاب یا مقاله‌یی را که محل حاجت یا مورد رجوع بود با دقت و سرعت فوق‌العاده برای من ارسال نمودند و مرا بدینوسیله وامدار احسان خویش کردند. از اینجمله نام استادنورخان گنجه‌یی، دکتر حسن جوادی، دکتر شفیعی کدکنی، دکتر علی فاضل و دکتر مظفر بختیار را مخصوصاً باید با سپاس بسیار یاد کنم. همچنین از دوستان دیگرم دکتر جلیلی، حسین خدیوجم، دکتر اسلامی ندوشن، دکتر فرخ غفّاری و یان ریشار که بعضی مآخذ را در تهران یا در پاریس به من اهداء یا یکچند به عاریت دادند تشکر فراوان دارم. برادرم

دکتر حمید زرین کوب را صدق و صفایی که خاص اوست بی مزد و منتی تعدادی مراجع را که در پاریس دسترس به آنها میسّر بود به هر وسیلهٔ ممکن برایم ارسال داشت؛ و همسرم دکتر قمرآریان هم علاوه بر بیمارداری ها، به تنظیم قسمتهایی از یادداشتها در پاریس و با ترتیب فهرست راهنما در تهران، از اینکه کار تدوین و طبع کتاب در عهدهٔ تعویق افتد مانع آمد. در استخراج شواهد ابیات شاگرد سابقم خانم افسانهٔ مشکی، که از دوستداران حافظ و مولاناست، رنج مستمر بر خود هموار کرد؛ و شاگرد دیگرم خانم فاطمهٔ زندی، که به معارف اسلامی و عرفان مثنوی عشق می ورزد، در تنظیم و استخراج فهرست آیات و احادیث و کتابنامه بذل مجهود کرد؛ و برادرم عظیم زرین کوب هم در تهیهٔ فهرست کلمات بزرگان اهتمام شایان نمود. و پیراستاری کتاب و مخصوصاً یکنواخت کردن املاء و نظارت در ارجاع های متن مدیون حسن اهتمام دوست عزیزم استاد پرویز کریمی است که بدون دقت و حوصلهٔ بی نظیر و خبرت و بصیرت کم مانند او طبع کتاب به نحوی که موجب اطمینان خاطرم تواند بود ممکن نمی شد. در عین حال این گزارشنامه را نمی توانم بدون اظهار سپاس شایسته یی از شوق و همّت بی ملال ناشر کتاب به پایان آرم که سعی وی مشکور باد.

اگر «سرّنی» در ینجا، ورای آنچه از پرده های صوت و حرف وی برمی آید چیز دیگری را هم ترجمانی می کند بانگ شور و اشتیاق رو به خاموشی نیِ آتش گرفته یی است که دلنوازیها و دمسازیهای این عزیزان به نفیر آن سوز و حرارت پایان ناپذیر می بخشد و در عین حال از زبـــان «نی و نی نامه» به یاران نام نـابرده یی که نه از ظن خویش به «سرّنی» راه می برند، و به دنیایی که گویندهٔ مثنوی هم مثل تمام آنها به آن وابسته است نوید بقا می دهد که بررغم شکایت و حکایت تلخی که از جدایی ها در میان هست باز — روزها گر رفت گو رو باک نیست...

والله ولی السداد والرشاد
عبدالحسین زرین کوب
طهران خرداد ۱۳۶۴

مقدّمه

با آنکه در بارهٔ مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی و شرح و تفسیر تمام یا اجزاء آن، کتابها و رساله‌های بسیار تصنیف شده است، هنوز —و شاید همواره— برای یک کتاب تازهٔ دیگر، که هر چند احیاناً از نکته‌های تازه خالی نباشد از داعیهٔ آنکه حرف آخر را در ین باب آورده است خالی نماید، حایی هست؛ و آنچه نویسندهٔ این سطور را به اقدام بر تألیف این مختصر جرئت بخشید تمسّک به شقّ ثانی این عذر بود و این امید که اگر کار وی از فایدهٔ شقّ اول عاری است باری چون قول حود را در این ابواب حرف آخر تلقّی نمی کند اهل نظر در کار وی به دیدهٔ اغماض خواهند دید.

مثنوی کتابی است که از یک سو، به جهت اشتمال آن بر زبدهٔ معارف اسلامی و انسانی، فهم اشارات و دلالات آن بدون احاطه بر جوانب مختلف این معارف و شناخت مآخذ و اصول آن سخت دشوار است؛ و از سوی دیگر، بدانجهت که قسمتی از لطایف آن مبنی بر مواجید وقت گوینده و تجارب روحانی خود اوست، ادراک آن معانی برای کسانی که با گوینده همدلی و همجوشی روحانی ندارند و در آن اقوال به چشم معارف بحثی می‌نگرند تعذّر بسیار دارد؛ و این هر دو نکته مبنای شقّ ثانی عذری را که نویسندهٔ این الفاظ در اقدام به این تألیف دارد تبیین می‌نماید و نقصهایی را که اهل طریق در آن خواهند یافت قابل توجیه می‌کند.

به علاوه کدام شارح و منتقد مثنوی هست که هر چند بارها این کتاب عظیم بی همال را با شرحهای گونه‌گونش خوانده باشد و سالها در باب مآخذ و مسائل آن تأمّل و تحقیق کرده باشد، هنوز در یک مطالعهٔ مجدّد آن با مسائل تازه مواجه نگردد و از برخورد با نکته‌هایی که در مطالعات مستمر سالیان با آن برنخورده بود در غرقاب حیرت و دهشت خویش مثنوی را کتابی احاطه‌ناپذیر، گریزان و نادست یافتنی نیابد؟ ازاینجاست که هرگونه اقدام در شرح و تفسیر درست مثنوی، با هر اندازه اطناب یا ایجاز و با هر مایه غور وتأمل، شارح و منتقدِ مثنوی را در

وضع و حال کسانی قرار می‌دهد که در تاریکی دست بر اندام پیل می‌نهادند و از اختلاف ادراک خویش هر یک حقیقت حال پیل را دیگرگونه می‌یافت. پیداست که توجه به این معنی به هیچ محقق منتقدی اجازه نمی‌دهد تا قول خود را در این باب حرف آخر بداند و هرگونه تفسیر دیگر را نادرست و ناشی از ناشناخت بخواند.

معهذا، این اثر عظیم مولانا، که برخی محققان آن را بزرگترین اثر عرفانی عالم در تمام اعصار خوانده‌اند، درخت پربار تناوری است که محققان و شارحان با آنچه در شرح و نقد مآخذ و جستجوی منابع افکار و معانی آن انجام می‌دهند گویی ریشه‌های آن را می‌کاوند، زمین اطراف آن را بیل می‌زنند و اعماق خاک آن را می‌سنجند. اما اینگونه کندوکاوها به آنها کمتر این فرصت فرخنده را هم ارزانی می‌دارد که لحظه‌یی چند در سایهٔ دلنواز آن بیاسایند. و آیا حال جوینده‌یی که بدون نیل به تجارب روحانی مولانا، در این گونه بررسیها صرف وقت می‌کند به حال آن مرغ بیهوده کاری نمی‌ماند که به قول خود مولانا عمر را در بستن و گشادن بند گره خرج می‌کند و هرگز مجال آن را نمی‌یابد که خود را ازین گره‌ها برهاند و به اوجها که آنسوی گره و دام اوست راه بیابد؟

شک نیست که بدون نیل به این اوجها نمی‌توان جوّ پاک و صاف روحانی مثنوی را تنفّس کرد؛ ازین رو، ورای آنچه به ریشه‌های زمین پوی اجزاء مثنوی مربوط است، باید شاخه‌های آسمان‌گرای آن را جُست و از طراوت و عطر برگ و سکوفهٔ زندگی افزای آن التذاذ و تمتّع روحانی یافت.

اگر در این بررسی کوتاه، اندک مایه همدلی و همجوشی برای نویسنده حاصل شده باشد و چیزی از تجربهٔ روحانی گوینده گه‌گاه در احساس و بیان وی انعکاس یافته باشد از آن روست که ورای جستجو در اعماق خاک این درخت برومند، لحظه‌یی چند در آرامش عاری از دغدغهٔ سایه‌های نقره‌گین آن آسوده‌ام و جان‌و دل را تسلیم موسیقی ساحرانهٔ نی‌نامهٔ او ساخته‌ام، و از همین روست که این کتاب را با نی‌نامهٔ او همنوا یافته‌ام. این کتاب شرح یا نقد مثنوی نیست، پروازی جسارت‌آمیز در جوّ بی‌منتهای عطر و طراوت بی‌پایان درخت معنوی پرباری است که اگر ریشهٔ آن نشو و نمای این شاخه‌های پرطراوت را موجب نمی‌شد از شناخت آن ریشه‌ها برای هیچ کس بهره‌یی حاصل نمی‌گشت.

بدون شک عطر و بوی مرموز و مجهول این شاخ و برگ انبوه جوینده‌یی را که می‌خواهد در سایهٔ این درخت کشن بیخ و بسیار شاخ بیاساید و خود را تسلیم رؤیاهای دلنواز ناشی از سکون و صفای روحانی آن سازد، به دنیای غریبه‌یی می‌برد که با عالم حسّی و با زندگی هر روزینهٔ او فاصله بسیار دارد، و به او امکان می‌دهد تا واقعیت مزاحم و چالش جوی ادراک حسّ آخوربین را یک لحظه از پیش خاطر دور کند و با نفوذ در واقعیت درونی

خویش، در دنیایی که خاص عارفان و صالحان است، آنچه را در چشم آخربین شاید جز «هیاهوی بسیار برای هیچ» تلقی نمی شود در هشیاری وجدانی «از فریب رسته» ارزیابی کند. اینگونه ارزیابی است که زندگی حسّی را هدف عالی می بخشد و انسان را از بن‌بست دنیایی که تمدن تکمه فشاری و فرهنگ تنازع بقای عصر ماشین آن را در امواج پوچی و دلزدگی فلسفه های مادی بورژوایی مستغرق می داردرهایی می دهد و در عین آنکه لحظه هایی چند وی را از واقعیت دور می دارد از اینکه به فریب و دروغ یک وجدان «فریب خورده» تسلیم گردد نیز ایمنش می دارد و به حیات وی تعالی و معنی می بخشد.

وقتی در سایهٔ این درخت پربار یک لحظه بغنوی و وجود خود را از هر دعوی و از هر آنچه ترا به خود پایبند می دارد خالی سازی، صدای نی مولانا را می شنوی که در افسون شکایت و حکایت خود ترا به افقهای نورانی تعالی می دهد، زندگی را در نظرت شور و گرمی می بخشد و آن را از توقّف در یک درّهٔ اشک و آه به عروج بر یک قلّهٔ سعادت و رضا بالا می کشد. در آفاق دنیایی که نی و نی نامهٔ وی آن را بر روی تو می گشاید زندگی را در پویه و تپش بی انقطاع آن حس می کنی، از جمادی به نباتی می پویی، از نباتی در اقلیم حیوانی می رویی، و از حیوانی تا عالم انسانی و آنچه ماورای آنست تمام افقها را پیش روی خود گشاده می یابی. آنگاه این زندگی که آن را دایم در سیر و تکاپوی کمال می یابی در نظرت نفحه‌یی الهی می آید که از مسیر یک قوس نزولی و خط سیری که پابندی به خودی ترا به ژرفنای آن افکنده است در جهت عکس به سیر در قوس صعودی دعوتت می کند. با موسیقی نی و قول و غزلی که سماع راست و هنرراستان است ترا در مراتب تعالی این عروج روحانی سیر می دهد، از آنچه خودیهای تست و دنیای ترا دنیای تنازع اضداد کرده است تصفیه ات می کند، ولادت تازه‌یی که شایستهٔ خلافت الهی انسان است به تو می دهد، بقایی را که جز در آنسوی فنای از خودی بدان دسترس نیست برایت تأمین می کند، و مرگ را که هرگز پیش از آستانهٔ گور جرئت رویارویی با آن را نداشته‌یی در مفهوم موت قبل از موت برای تو از لطف و طراوت حیات سرشار می سازد.

چون نغمهٔ این نی سحرآمیز، ترا از سطح دنیای حس که دنیای خودیهاست به اوج دنیای عارفان، دنیای قدیسان و دنیای شهیدان که دنیای از خود رهایی است عروج می دهد، احساس تعالی در این اوج بلند که ترا بر فراز قلّهٔ بام حیات انسانی متوقّف می دارد بسا که به نوعی سرگیجه ات دچار می سازد، و در آن لحظهٔ دشوار و تحمّل ناپذیر تجربهٔ روحانی می کوشی تا باز دست در خودیهای فراموش گشته ات بزنی و از اوج هوایی که سینه ات با خلوص و صفای جوهر آن آشنایی ندارد به حضیض دنیای خودیهای خویش بازگردی؛ و اینجاست که نغمهٔ سحرآمیز نی را — که طنین نی نامهٔ مولاناست — خاموش می یابی، تجربهٔ خود را جز رؤیایی گریخته که در ظلمت خودیها مثل برق یک لحظه می درخـــشد وباز خاموش می شود نمی یابی، اما نی مولانا

همچنان، در ورای گوش و ادراک تو، نغمهٔ خود را سر می کند و هر که را لحظه‌یی در آن محو شود به دنیایی می برد که حرکت توقّف در آن جز برای کسانی که بتوانند زنجیر دست و پاگیر خودیها را بکلّی از دست و پای خویش بگسلند حاصل نمی آید. و افسوس که این مایه جرئت که نی نامهٔ مولانا انسان را بدان دعوت می کند در من و در تو نیست.

درست است که این طرز تلقّی از زندگی با تلقّی واقع بینانه در معنی عادّی آن تفاوت بسیار دارد، اما به هر حال این طرز برخورد با حیات آن را در روشنایی شادمانه‌یی از رضایت باطنی مستغرق می کند و کابوسهای موحشی را که ناشی از اوهام فرهنگ بورژوایی عصر است از ساحتِ آن دور می دارد. در این نی نامه که این طرز جهان‌نگری را تعلیم می‌کند، در عین آنکه زندگی را نفخه‌یی الهی می یابد و هرگونه تحقیری را در آن باب امری اهریمنی نشان می دهد، عالم حسّ را آن اندازه هدف و غایت همهٔ کوششهای انسان نمی سازد که تا روح را بکلّی در تنگنای حس محبوس بدارد. این تعلیم دربارهٔ جنبهٔ قدسی روح هم آن اندازه مبالغه نمی کند که مثل مرتاضان جسم را فقط به چشم یک تابوت روح بنگرد و خود آن را بکلّی از هرچه روحانی است خالی نشان دهد و حیات جسمانی را بالمرّه از نور روحانی بی بهره سازد.

وقتی دنیای جسم هم که کمال روح در پیوند آن تحقق می یابد بکلّی از نور الهی خالی نیست پیداست که حرمت و قدس نفخهٔ الهی شامل جسم نیز هست، و از همین جاست که رعایت این حرمت تجاوز به حیات انسانی را به هر بهانه باشد محکوم می کند و نشان می دهد که انسان در هیچ جا و با هیچ عذری حق ندارد این نفخهٔ الهی را خاموش کند،وهر کس تجاوز به حرمت و قدس زندگی انسانی و آنچه بنیان الرّب محسوب است بنماید تجاوز به حریم قدرت و ارادهٔ آنکس کرده است که معطی زندگی است. و فقط اوست که چون جان می بخشد اگر جان را بستاند رواست، و اینهمه نشان می دهد که حق سلب حیات خلق جز بدانکس که معطی آنست تعلّق ندارد.

با اینهمه آهنگ نی اشتیاق به مرگ را، که انسان را از توقّف در مذلّت باز می دارد و از تحمّل ناروایيهای ناشی از خوديها منع می کند، نیز در گوش انسان در می دمد. و این اشتیاق را تعبیری از آن شوق نشان می دهد که جزء الهی انسان او را برای خلاصی از غربستان جسم دایم به ابراز آن دعوت می کند. در مثنوی از زبان عُمَر، از زبان حمزه، از زبان علی و از زبان هر عارف عاشقی این بانگ اشتیاق، که طالب رهایی است، به گوش می رسد؛ و در عین حال این رهایی هم همواره با مرگ جسمانی تحقّق نمی یابد، بدون آن هم، از طریق مرگ قبل از مرگ و رهایی از خودی، می تواند مایهٔ نیل روح به کمال ممکن گردد.

این مرگ از خودی هم، که عارف در پایان سیری که از مقامات تبتّل تا فنا انجام می دهد بدان دست می یابد، دریچهٔ نیل به بقاء سرمدی را که اقتضای جوهر الهی انسان است

بر روی وی می گشایدو به وی نشان می دهد که حتی مرگ صورت هم نقطهٔ پایان حیات نیست، نقطهٔ تحوّل و نقطهٔ عطف است و حاکی از تحرّک و تبدّلی است که دایم آن را از یک صورت به صورت دیگر می کشد، در مراتب متعالی سیرمی دهد، و در هر سیر برای وی ولادت دیگر حاصل می آرد که جز با فطام از حیات پیشین کمال نمی یابد.

از ینجاست که زندگی عارف ازشادی و خرسندی لبریز می شود و از اندوه و ناخرسندی دایم، که لازمهٔ دنیای خودی و حیات حسی و عنصری محض است، فاصله می گیرد. حرص مال، نفرت از خلق و خوف فقر، که خودیها را در انسان پرورش می دهد، در جان وی راه نمی یابد؛ و اگرمی یابد عارف آن را به سر پنجهٔ ریاضت اخلاقی از وجود خود برمی کند و با تجربهٔ عشق خودی خود را، که هیچ گونه عشقی از جسمانی و روحانی با آن سازوار نیست، مقهور می سازد و با سماع راست نقاب ریا و وقار دروغین را هم، که باقی ماندهٔ خودی و رسوبی از لای و لجن خودپرستی است، از چهرهٔ جان می زداید و به عالمی که در آن خودیها اگر هیچ هست با یکدیگر تنازع و تعارض ندارد راه می یابد.

بدینگونه دنیای مثنوی نه دنیای نومیدی و اندوه ملحدانهٔ خیّامی است که به آنسوی دنیای حسّ نمی اندیشد، و نه اقلیم سرد و بیروح زاهد خانقاه است که به دنیای حسّ نمی نگرد. تعلیم نی نامه انسان را به علم بحثی، که تقیّد در چهارچوبهٔ تفکر اهل مدرسه آن را الزام می کند، محدود نمی دارد، شریعت را هم مستند تسلیم به خوف و خشیت و محنت و ابتلایی که نفی حیات جسمانی لازمهٔ آنست نمی یابد. زندگی را جادهٔ درازآهنگ شادمانه یی می کند که انسان در سراسر آن نغمه می خواند و عشق می ورزد، و اگر تن به محنت و فقر هم می دهد، آن را وسیله یی برای از خود رهایی و نجات از آنچه سرمنشأ همهٔ محنتهاست می نماید. به علاوه احساس معیت حق با وی هم جبری را که نظام کاینات تخطّی از آن و رهایی از سلطهٔ آن را بر وی غیرممکن می سازد در نزد وی تبدیل به عشق می کند و سنگینی و گرانی تکلیف و اجبار را از آن برمی گیرد.

شاید برای کسی که رهایی از خودی را تسلیم به فنای قطعی و در حکم از دست دادن حیاتی که نزد او چیزی جز احساس اختیار و اراده نیست می داند، این طرز تلقی از زندگی زیاده رؤیاآمیز و آکنده از وهم و پندار جلوه می کند؛ اما کسی که مثل مولانا می تواند در همین رؤیاها، که در واقع چیزی جز گسترهٔ اقلیم واقعیتهای نفسانی نیست، احساس خرسندی کند لامحاله در عالم احساس قلبی زندگی خود را از یک هدف والا خالی نمی بیند و آن را در اشک و خون و جنگ و جنایت، که کشمکش طبقات و تنازع برای بقا در طرز تلقی واقع بینانه تر! آن را بر وی الزام می کند، مستغرق نمی یابد.

اگر آن درخت سحرآمیز مثنوی که هر کس از میوهٔ آن خورد، به قول مولانا، نه شود او

پیرو نه هرگز مِرَد، درخت علم باشد خود مثنوی، که نی‌نامه تمام ابعاد آن را در یک ساحت واحد محدود می کند. جز رمزی از چنین درختی نیست و پیداست که در سایهٔ آن، سالک نو پا آسایش می یابد و عارف واصل، که از میوهٔ آن فرصت و امکان تمتع دارد، مثل خود مولانا، نه با گذشت زمان کهن و فرسوده می شود و نه با پایان حیات مستعار، مرگ می پذیرد. حیات آنکس که مثل نی از خودی خالی می شود مثل حیات وی نفخهٔ زندگی ابدی و دم پایان‌ناپذیری را که حیات و وجود هدیهٔ اوست منعکس می کند، و پایان بی پایان آن هرگز با یک نقطهٔ انتها از ابدیت نامحدود انفصال نمی یابد.

صدای نی مولانا را می شنوم که از ورای قرون، دنیای من و ترا به این زندگی بی پایان می خواند و این هیاهوی بسیار برای هیچ، که زندگی محنت‌بار ما در این درّهٔ اشک و آهِ حیاتِ جسمانی است، صدای او را در بانگ و غریو پرخشم و خروش خویش محو و خاموش می کند و با اینحال هر بار که از نی‌نامه و نی سخن در میان می آید احساس می کنم که جز با همجوشی با آن دمنده‌یی که در این نی جادویی می دمد نمی‌توانم ذوق وشور این آهنگ آسمانی را ادراک کنم، و کدام منتقد هست که بدون نفوذ در دنیای اثری که موضوع بحث اوست بتواند آن را به درستی ادراک کند — و برای دیگرانش ارزیابی و تفسیر نماید؟

پاریس

فروردین ۱۳۶۲

مثنوی در نی نامه

۱ در بین آثار مهمّ ادب قدیم فارسی، شاید مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی معروف به مولوی و ملای روم تنها کتاب عمده‌یی در نوع خود باشد که برحسب معمول زمان، با حمد و بسم الله یا آنچه در ظاهر حاصل مفهوم بسمله و تحمید است آغاز نشده باشد و با اینحال، بررغم ناتمام ماندنش، که خاموشی طولانی مولانا در اواخر عمر (§۱۱ب) و مرگ ناگهانی وی در دنبال آن، کار وی را ناتمام گذاشت، (۶۷۲هـ.ق) نیز حاسدان و طاعنان وی به استناد قولی که می گوید **کُلُّ أمرٍ ذی بالٍ لَمْ یُبْدَء بِبسم الله فهو أبْتَر**[۱] آن را از باب همین ابتر ماندنش مستحق طعن ندیده‌اند و این امر را که کتاب برخلاف رسم معمول با نام خدا آغاز نشده است، دستاویز خاصی برای طعن در آن نساخته‌اند. در واقع، تمام مثنوی هم، ازآغاز تا پایان، تغزّلی مولوی وارست با یاد خدا و با نغمهٔ عشقی که عارف را در جستجوی او در آتش شوق و درد به ناله و فریاد می آورد و نغمه‌یی که با این شور و هیجان از دل عارف بیرون می آید، نمی تواند در قالب لفظ و عبارت اهل آداب و رسوم مقیّد مانده باشد. الف

آغاز دفتر اول مثنوی، که حکایت و شکایت روح سالک عارف را در غربتکدهٔ دنیای حسّی از زبان نی نقل می کند*، جز با یاد خدا و جز در عشق وی ابتدا نشده است. و هر چند هم پایان آن در دفتر ششم، بی آنکه آخر ین حکایت مثنوی چنانکه باید به سر بیاید، ناتمام می ماند، مثنوی در حقیقت ناتمام نیست و مخاطب مثنوی، با آنکه آخر ین قصهٔ کتاب را ناتمام می یابد، از پیش* چیزی از فرجام قصه و اشارتی از سِرّ آن را در یافته است* و از آن به کلّی بیگانه نیست. ب

مولانا، تمام آنچه را درمثنوی بیان آن را در نظر داشته است، در آنچه در طی دفاتر شش گانهٔ مثنوی موجود است وحتی درهمان ابیات آغاز ین دفتر اول* که «نی نامه» نام دارد

به بیان آورده نیست اما این را هم نشان داده است که بسیاری از آنچه راوی ناچار به زبان نیاورده است. آنکس که از نور جان بهره دارد می تواند، بی واسطهٔ سخن و از طریق رمز و اشارت، ز پس خود در یابد و سخن ناگفته را از نور جان ادراک نماید [۲]. ب

تمام این شش دفتر نیز که طرز آغاز و انجام آن به هیچ اثر عظیم دیگر در تمام ادب عرفانی ایران شباهت ندارد، تفسیر گونه‌یی بر همان ابیات مستقل هجده گانهٔ دفتر اول است که از قدیم «نی نامه» نام دارد، و مولانا جلال الدین که آن نی نامه را به صرافت طبع و بی آنکه از اول قصد «تطویل» و تفصیل آن را داشته باشد، ساخته بوده است (§۱۳الف،۵۳ب) در طیّ آن، زبان حال نی و حکایت شکایتهایی را که نی به زبان رمز از حال خود وی ترجمانی می کند، با همان شور و اشتیاقی که هر عارف کامل برای بازگشت به مبدأ خویش و به آنچه زبان «نی» در اینجا از آن تعبیر به «نیستان» کرده است نشان می دهد، به بیان می آورد. ت

۲ این نی نامه، که مولانا نظم مثنوی را در دنبال آن، و در واقع با آوردن «قصه‌یی» که شور و شوق نی را برای بازگشت به نیستان تمثیل می نماید و چون موانع و عوایقی را که بین مبدأ و این «بازگشت» حایل می شود به صورت رمز و اشاره در بر دارد، مولانا آن را «نقد حال ما» می خواند*، ادامه می دهد خود هستهٔ اصلی مضمون تمام شش دفتر مثنوی را در بردارد. و آنچه مولانا را وامی دارد تا دنبال داستان «پادشاه و کنیزک» شکایت و حکایت نی و نی نامه را تفسیر نماید، درخواست و اصرار مرید و خلیفهٔ محبوب او حسام الدین حسن بن محمد بن حسن اُرمَوی معروف به چلبی وابن اَخی تُرک (وفات ۶۸۳) است (§ ۵۳الف ومابعد) که تا پایان بی پایان دفتر ششم، همین اصرار و مطالبهٔ صادقانهٔ او محرّک واقعی مولانا در نظم و ادامهٔ مثنوی است. الف

گویی تمام آنچه مولانا به دنبال نی نامه و در ذیل همین اوّلین حکایت، که «نقد حال» خود مولانا و تمام کسانی که با او به نحوی خویشاوندی روحانی دارند نیز هست می آورد تکمله و تفسیر نی نامه محسوبست. و هر قدر مولانا ضمن ادامهٔ کلام، تدریجاً پیش می رود، در طیّ بیان، نکته های تازه امّا به هر حال مربوط به همین شکایت روح و حکایت شوق را مطرح می کند. و ضمن آنکه هر قول و اندیشه‌یی قول و اندیشهٔ دیگری را به دنبال می کشد و خود وی این «جرّ جرّارِ کلام»

۱/۱ — مجلس سبعه ۴۳، ۱/* ب: ۱/۱ ، ۳۵۸۱/۶ ، ۴۸۷۰/۶ ب: ۱۸/۱—۱

را که بر تمام عرصهٔ ذهن و خاطر وی حاکم است نیز همه جا حس می کند، باز در طیّ این کلام پویا، دایم معنی های متناسب به ذهنش تداعی می شود و قصه ها و تمثیلات تازه در مسیر جریان سیّال ذهنی وی برایش روی می نماید، و بی آنکه برای وی مجال توقف یا فرصت بازگشت به آغاز کلام باشد، همچنان در طیّ ساعتهای طولانی و مخصوصاً شبها، که آسودگی از دغدغهٔ کارهای روزانه و رهایی از اندیشهٔ احوال مریدان و مستفیدان به وی مجال بیشتر می دهد، این کلام پایان ناپذیر را مولانا در مجلسی از خاصان خویش املاء می کند. و آنچه بدینگونه به وجود می آید، در عین آنکه تفسیری از احساسات و هیجانات روحانی عارف سالک جهت بازگشت به عالم ماوراء حسی است، به تقریب سلسلهٔ «تداعی» و آنچه خود مولانا جرّجرّ ارکلام می خواند(§ ۸۷الف)سررشتهٔ درازی می یابد و کتابی بالنده و فزاینده می شود که خود آن می پوید و پیش می رود و کشنده اش ناپیدا می ماند، و بدین ترتیب، عالی ترین حماسهٔ عرفانی عالم در زبان فارسی دری به وجود می آید. ب

اینکه مولانا مثنوی را در مجلسی که در آن عدّه یی از خاصان وی حاضر بوده اند املاء کرده باشد (§ ۶۳الف ومابعد) از اشارتهایی که در جای جای مثنوی، راجع به مستمع و گوینده هر دو هست، برمی آید و در روایات منقول از حوزهٔ یاران قدیم مولانا هم منعکس است.[۱] دولتشاه سمرقندی، مؤلف تذکرة الشعراء معروف، نیز با لحن مبالغه یی که غالباً در طرز بیان او هست بدان اشارت دارد.[۲] این رسم املاء کردن شعر در همان حین نظم کردنِ ارتجالی آن، در نزد بعضی دیگر از شعراء صوفیه نیز مذکورست، چنانکه در باب طرز انشاء قصیدهٔ تائیّهٔ ابن فارض مصری نیز، مولانا جامی نظیر این امر را از قول اصحاب ابن فارض در مورد او نقل می‌کند.[۳] وشیخ محمود شبستری هم در سبب نظم گلشن راز تصریح می کند که به درخواست یاران حاضر در مجلس، جواب سؤالهای اهل خراسان را در یک لحظه میان جمع بسیار، بی فکر و تکرار به نظم آورده است[۴]. و بعضی شعراء دیگرنیزبوده اند که اشعار خود را درهمان حین نظم، به راویان یا کاتبان املاء و القاء می کرده اند.* پ

۳ این نکته که اشتغال روزانه غالباً مانع از نیل به فرصت و مجال کافی برای نظم مثنوی و ادامهٔ آن بوده است، می بایست سبب شده باشد که گوینده

۲/۱ــ افلاکی، مناقب ۷۴۲/۲ ۲ــ تذکرة الشعراء/۲۱۸ ۳ــ نفحات الانس/۵۴۲

۴ــ شرح گلشن/۳۹

۲/* الف: ۳۵/۱

بستر شبها به املاء و انشاء مثنوی اشتغال جوید. نشانهٔ این اشتغال مستمر شاعر به نظم مثنوی در طیّ قسمتهایی از شب، در خود مثنوی هم انعکاس دارد، چنانکه یکجا از قرینه پیداست که گوینده تا صبح به نظم و تقریر اشتغال دارد و وقتی طلوع صبح او را به پایان رفتن شب متوجه می‌سازد، از این امر که تمام شب حسام‌الدین چلبی و جماعت بعضی دیگر از یارانش را در بیخوابی نگهداشته است، احساس خجلت می‌کند و از آنکس که صبح را «پشت و پناه» است درمی‌خواهد تا از «مخدومی حسام‌الدین» از زبان وی عذر بخواهد* و این عذر خواستن در مقام دعا، البته مفهوم طلب و درخواست اجر و مزد روحانی را برای حسام‌الدین دارد. جای دیگر که پیداست در آغاز مجلس املاء مثنوی باید باشد، شاعر متوجه می‌شود که حال و شور شب دوشین را ندارد و آنچه این بار وی را از آن حال روحانی بیرون آورده است لقمه‌یی چندست که صرف آن درین هنگام درِ حکمت را بر روی وی بسته است.* البته این اشارت، امکان آن را که بعضی روزها هم مولانا مثل اینگونه شبها فرصتی برای ادامهٔ نظم می‌یافته باشد، نفی نمی‌کند، و حتی از یک اشارت دیگر* صریحاً برمی‌آید که نظم و املاء مثنوی روز را هم به بیگاه کشانیده است.

همین اشتغال شبانهٔ مولانا به نظم مثنوی، در عین حال نشان می‌دهد که اشتغال روزانهٔ شاعر هم امری که به کلّی مغایر با این احوال و هیجانهای روحانی باشد، نبوده است چرا که حالت نیمه ادراکی لحظه‌های الهام و ابداع غالباً دنباله و امتداد حالت ادراکی سابق بر آن است، و درین مورد، حال گوینده در عالم بیداری، شباهت به حال رؤیا و بیخودِ بیماری دارد که در هر حال، زمینهٔ عروض و ظهور آن از لحاظ احوال روانی با حالات قبل از آن مشابه و همگون است. به علاوه، انسان عادی هم این نکته را در احوال خویش به تجربه درمی‌یابد که رؤیاهایش به نحو بارزی دنبالهٔ حیات واقعی و اوقات بیداری اوست. بدینگونه، اشتغال مستمر در شبهای طولانی و احیاناً روزها به ادامهٔ نظم این کتاب که دنیای آن غرق در مباحث عشق الهی و اندیشه‌های مربوط به قرآن و حدیث و احوال اولیاء و پیغمبران است، نشان می‌دهد که حیات مولانا و زندگی مخاطب خاص او حسام‌الدین و سایر اصحاب که همچنان روز و شب غالباً ملازم و مراقب صحبت استاد و پیر وخداوندگار خویش بوده‌اند، در هنگام روز و در لحظه‌های عادی زندگی هر روزینه هم اکثر مستغرق همین جنس افکار بوده است، و اگر غیر ازین می‌بود، نظم چنین اثری در چنین فرصتها، و حفظ وحدت اسلوب آن که لازمه‌اش در عین حال حفظ حالت روحانی ثابت و مستمر متناسب با نظم و تقریر این معانی است، در طی مدت

نزدیک به چهارده سال که نظم مثنوی به طول انجامید، امکان نداشت. ب

البته اذهان عادی چون در وجود خود قدرت ایجاد اینگونه تمرکز فکری را نمی‌یابند، توفیق در اشتغال و استمرار در چنین کاری را همچون امری باور نکردنی تلقی می کنند و با توجه به ادراکات و امکانات خویش، حق هم دارند. چون در غیر این صورت، باید مثل اعراب جاهلی تصور کنند گوینده‌یی مانند مولانا می بایست الهام خویش را از «تابعه» یی حنی [۳] تلقی کرده باشد، یا مثل یونانیان باستانی به دریافت الهام از ارباب انواع شعر وهنر قایل شوند. در واقع، عشق مولانا هم در حق شمس تبریز که موجد دیوان کبیر او و قسمت عمده‌یی از آن غزلیات پرشور و حال بیمانند وی شد، برای کسانی که عوالم محبّت روحانی را نمی‌توانند درک و تجربه نمایند چنان غریب می نماید که در تعبیر آن نه فقط بعضی خودبینان عصر ما از آنچه انحراف در عشق طبیعی نام دارد سخن می گویند، بلکه عوام‌همعصران‌خود مولانا هم که حوصله و ظرفیت ادراک دوستی های روحانی رانداشته‌اند،شایدعشقی را که بین مولانای سی چهل ساله با شمس شصت ساله روی داده است، به نظایر این احوال تعبیر می کرده‌اند و بعدها حتی از قول کراخاتون زوجهٔ مولانا نیز قصه هایی که موهم اینگونه روابط باشد نقل کرده‌اند. عجب‌تر آنکه برخی دیگر از صاحبنظران هم این عشق شگرف را ــ آنگونه که بعدها به ابن‌بطوطه سیّاح اندلسی هم گفته شد[۱] ــ از مقولهٔ جنون ناگهانی تلقی می کنند و توجه ندارند که این عشق سالها بعد از ماجرای شمس هم در وجود مولانا به همان شدّت هست، و صلاح‌الدین فریدون زرکوب پیر قونیه و حسام‌الدین چلبی اخی‌زادهٔ اُرمَوی نیز هر دو مدتها در ین عشق، همچون تجسّم خاطرهٔ شمس، مورد محبّت و علاقهٔ شدید مولانا بوده‌اند و همچنان تصویر روحانی شمس را در خاطر مولانا منعکس می نموده‌اند. البته آنچه از شور و حال مولانا در مجالس سماع شبانه یا حتی در گردش های روزانه در بازار زرکوبان یا مدرسهٔ قره‌طای‌نیز نقل کرده‌اند، حاکی از قدرت و اوج همین هیجانهای مستمر روحانی اوست و مثنوی، خود از حیث فکر و بیان، شاهدی است که تمام حیات مولانا را در اوج جذبه‌های شاعرانه و در لحظه‌های عادی بحث و تقریر مسایل گونه‌گون، سرشار از ادراکات عرفانی، عوالم معنوی،واستغراق در عالم قرآن و حدیث **نشان می دهد.** پ

اینکه در تمام مثنوی آنچه در جریان تداعی افکار به ذهن و بیان وی می آید از حیث لفظ مشحون از الفاظ آیات و احادیث و امثال و اشعار عرب، و از لحاظ معنی مشتمل بر مسایل مربوط به الهیّات و شرعیّات است، و ورای آنها هم هر چه هست

حتی آنچه مربوط به نیازها و ضعفهای بشری و حیات مرتبط به خشم و شهوت اوست، درنزد مولانا به عنوان وسیله یا رمزی جهت توجیه و تبیین اینگونه معانی در آمده است. نشان می دهد که حاصل دانش اندوزی دوران مسافرتها و تحصیلهای ایام جوانی و آنچه از صحبت عرفا و علما و مدرسان عصر برای وی حاصل گشته است (۴۵۵ ب‌وث) در کارخانهٔ ذهن آفرینشگر او، به ماده‌یی برای اینگونه معانی تبدیل یافته است. از ین روست که در تمام دلالات و مقالات مثنوی و همچنین حکایات و تمثیلات آن، هر چه در زیر لفافهٔ الفاظ و عبارات ظاهر هست، شور و اشتیاق به آن چیزی است که حکماء اشراقی تحقق آن و نیل بدان را تأله می خوانند. با آنکه مولانا به فلسفه و حتی به آنگونه مباحث که متألهان اشراقی مطرح می کنند در ظاهر علاقه‌یی نشان نمی دهد، مثنوی او و تمام حیاتش هم که در مثنوی انعکاس دارد حاکی از استغراق درهمین تجربهٔ «تاله» است و بی آنکه خوداومثل شیخ شهاب الدین سهروردی، صاحب «اشراق» (وفات ۵۸۷) وشرکاء او، به تقلید ازافلوطین، شیخ یونانی، ادعای نیل به مرتبهٔ خلع بدن و «نضو جلباب جسمانی» کند [۴] همین مثنویش او را صاحب تجارب و احوالی نظیر آنچه از حالات و مقامات امثال بایزید و حلاج و ابوسعید میهنه نقل کرده‌اند، نشان می دهد. بدینگونه، مثنوی نه فقط یکنوع منظومهٔ تعلیمی صوفیانه محسوبست، نوعی تذکرهٔ واقعات شخصی و گزارش تجارب روحانی گوینده نیز هست. و شک نیست که فهم و نقد درست بیغرضانهٔ آن هم بدون توجه به این ویژگی ها ممکن نخواهد بود.

۴ پیداست که آنچه مولانا در مجلس نظم و انشاء مثنوی املاء می نماید، حسام الدین چلبی که مخاطب اصلی و خاص مثنوی و در حقیقت سائل و طالب واقعی تفسیر اسرار حکایت نی و نی نامهٔ مولاناست، به کمک بعضی یاران دیگر، کتابت می کند و آن را بر مولانا باز می خواند[۱]. و بدینگونه، مثنوی تدریجاً در مدتی که پایانش ظاهراً چند هفته یا چند ماه قبل از سکوت ابدی مولانا (۶۷۲) و آغازش به احتمال قوی چهار سالی قبل از شروع دفتر دوم (۶۶۲) مثنوی بوده است، به وجود می آید. در طی این مدت چهارده سالی که از حدود سنهٔ ۶۵۸ تا ۶۷۲ مثنوی با سالهای آخر عمر مولانا شریک می شود، «املاء» مولانا رفته رفته می بالد و رشد می یابد و در شش دفتر منظوم که از آن جمله دفتر اولش شامل ۴۰۰۳ بیت، دفتر دوم محتوی

۱/۳ــ رحله، طبع مصر ۱۸۷/۱

۳/* الف: ۱۸۰۷/۱، ۱۹۶۰/۱، ۳۸۱۸/۴

۳۸۱۰ بیت، دفتر سوّم متضمن ۴۸۱۰ بیت، دفتر چهارم حاوی ۳۸۵۵ بیت، دفتر پنجم واجد ۴۲۳۸ بیت و دفتر ششم مشتمل بر ۴۹۱۶ بیت است نظم و تلفیق می یابدوبدین ترتیب، تعداد تمام ابیات آن در نسخه های معتبر و موثق خالی از زواید و الحاقات، مجموعاً به ۲۵۶۳۲ بیت می رسد. الف

استغراق مولانا در لحظه های سبز و رویان تجربهٔ ابداع ارتجالی، مجلس نظم مثنوی و جَوّ احساس و اندیشهٔ حاکم بر آن را که در ظاهر در محدودهٔ زمان سیر می کند و انعکاس دنیای واقع نیز در جای جای آن مشهودست، از سلطهٔ واقعیّت های تاریخ بیرون می برد و گوینده و مخاطب هر دو را در اقلیم پر هیجان و مرموزی مثل آنچه در مجالس وعظ و سماع صوفیه هست نگهمیدارد. این جوّ بیان و اندیشه، گه گاه چنان شور و هیجانی برای گوینده و مستمع به وجود می آورد که یک لمحه هر دو می خواهند مثل آنچه در مجلس سماع صوفیان سنت بوده است[۵] خرقهٔ ادراک را هم که آخرین نشان ارتباط با واقعیّت زمان آفاقی درنزد آنهاست، از سر بیرون آرند و در آن لحظه های شور و گرمی روحانی، جای یک نَفَس هم برای تاریخ و زمان باقی نگذارند. از ین روست که زمان آفاقی با واقعیت جاری و متحولی که بدان وابسته است و زندگی هر روزینه نام دارد، جز بر وجه ندرت و بر سبیل آنچه فقط وسیلهٔ تمثیل و تعبیر احوال است، مجال تماس با دنیای مثنوی را پیدانمی کندو انعکاس پاره یی واقعیت های زندگی هم که احیاناً در مثنوی هست، آن را از ساحتِ نامحدودِ اقلیم ماوراء حس خارج نمی دارد. ب

بدینگونه، مثنوی که در دنیای ماوراء زمان سیر دارد، مثل دنیای اساطیر مربوط به آغاز خلقت، از نوعی تجلّی مرموز و توصیف ناپذیر لبریزست که دایم گوینده و مخاطب هر دو را به قلمرو ماوراء تاریخ و دنیای سابق بر عالم آفاق و انفس واپس می راند. با اینهمه، در تمام این چهارده سال آفاقی که مثنوی در طیّ آن می بالد و می پوید و رشد می کند، گویندهٔ مثنوی مثل تمام دوران قبل از اقدام به نظم آن، چنانکه لازمهٔ هستی جسمانی و انسانی اوست، ناچار از اقلیم تاریخ و از تأثر حوادث و احوال آن متأثر می ماند و نظم مثنوی و در همان حال اشتغال به انشاء غزلیّات دیوانِ شمس را، فرصت هایی زودگذر می یابد که از واقعیّت های ملالبنه فام عمر به قلمرو ماوراء آن پناه بجوید و در سایه روشن قصه و شعر، به لحظه های پرابهام بیخودی عالم ماوراء تاریخ دست بیابد. پ

معهذا، با پیشرفت نظم مثنوی، زندگی و زمان آفاقی، گوینده را به سراشیب آنسوی شصت سالگی می کشاند و گذشت عمر، نشان پای تاریخ را در احوال روح و

جسم وی نقش می‌سازد. در دنیای مثنوی هم اشارتهایی که گه‌گاه به احوال دنیای فراموش شدهٔ زمان توقفی هست، به پرتو رنگ پریده‌یی می‌ماند که از ورای روزنه‌های مسدود و شیشه‌های متون و تیره‌فام به درون محراب یک معبد عظیم دیرینه‌سال می‌تابد و در ابهام و ظلمت این جوّ مسدود معطّرِ اسرارآمیز، آن اندازه نور ادراک فرومی‌ریزد که به مدد آن بتوان آنچه را رمز قدس و عظمت هیکل و محراب است با قلمرو تاریخ مرتبط کرد و این دنیای ماوراء زمان را با آنچه در دنیای زمان عمر گوینده و مخاطب می‌گذرد، تطبیق و تفسیر نمود.

با به وجود آمدن این حماسهٔ عظیم روح و عرفان که خود مولانا جلال‌الدین برغم اعجاب فوق‌العاده‌یی که در حقش دارد آن را فقط به نام مثنوی می‌خواند، نام مثنوی که در اصل عنوان قالب و صورت این نوع ابیات مزدوج و مختلف‌القوافی و البته محتمل هرگونه وزن و بحری هست، تدریجاً عنوان خاص این مثنوی تعلیمی صوفیانهٔ مولانا می‌شود. و بحر معروف به رمل مسدس مقصور یا محذوف که از عهد رودکی (وفات ۳۲۹) و کلیله و دمنهٔ منظوم او برای نظم حکایات و بیان معانی حکمی و اخلاقی ورزیدگی یافته بود، و در بعضی آثار شیخ عطار، از جمله منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه هم برای تفسیر احوال و اسرار صوفیه حتی بیش از وزن الهی‌نامهٔ سنائی که حدیقه خوانده می‌شد و در بحر خفیف بود و همچنین بیش از وزن اسرارنامهٔ و الهی‌نامهٔ عطار که در بحر هزج مسدس بود موفق از کار بیرون آمده بود، هر شش دفتر مثنوی را در یک رشته می‌کشد و برخلاف مثنویات عطار و نظامی، همهٔ دفترها را در یک وزن واحد در می‌آورد.

کتابی که بدینگونه به وجود می‌آید، در عین آنکه تفسیری از هیجانات روحانی عارف و سالک صوفی در اشتیاق بازگشت به مبدأ خویش و نیل به فنای از اوصاف بشری است، مخاطب را از توقف در آنچه صوفیه «شواغل حسّی» می‌خوانند و تعلق قلبی به احوال و عوالم مادّی از آنجمله است تحذیر می‌کند، و علاقه به سیر در احوال روحانی را که هدف تربیت صوفیه است در وی برمی‌انگیزد، و از تداعی معانی که خود وی را از مضمونی به مضمون دیگر و از قصه‌یی به قصهٔ دیگر می‌کشاند رشته‌یی طولانی می‌سازد و مخاطب را همچون مستمعی که در مجالس وعظ و تذکیر مسحور کلام واعظ و خطیب قویدستی می‌شود، با خود از مطلبی به مطلب دیگر و از دفتری به دفتر دیگر می‌کشاند، و آنچه را گاه در یک موضع به اجمال گفته است در موضع دیگر به تفصیل می‌آورد، و احیاناً آنچه را در یک دفتر ناتمام گذاشته است دردفتردیگرتمام می‌کند.

رشتهٔ اتصال عمده‌یی که تمام این شش دفتر را به هم می پیوندد و مخاطب مثنوی را مثل خود مولانا همه جا به دنبال خود می کشد، شوق و طلب روحانی حسام‌الدین است که مقارن آغاز مثنوی یا اندکی پس از آن، و به هر حال بعد از وفات شیخ صلاح الدین زرکوب (محرم ۶۵۷)، منظور محبوب مولانا و در واقع مظهر و خدمهٔ شمس تبریز در نزد او شده بود. تمام مثنوی و حتی تمام زندگی هر روزینهٔ مولانا در ین چهارده سال اخر عمرش، آنگونه که از اشارات مثنوی و از بعضی روایات مریدان در رسالهٔ فریدون سپهسالار و مناقب العارفین افلاکی برمی آید، از شور و شوقی که مولانا به صحبت وی دارد الهام می یابد[۶]. از ین رو، هیچ دفتر مثنوی نیست که در جای جای آن به مناسبت، تحسین و علاقه‌یی نسبت به این مرید محبوب نیامده باشد و الهام مثنوی را به جاذبهٔ وی منسوب نکرده باشد. ج

البته یاد صلاح الدین زرکوب و شمس تبریز هم که حسام‌الدین مظهر و خلیفهٔ آنهاست، در مثنوی بطور محسوسی جلوه دارد، چنانکه هر جا مناسبت پیش می آید، یاد شمس*، اسم شمس*، یا ذکر تبریز*، گویندهٔ مثنوی را به یاد شمس تبریز می اندازد و از صلاح الدین زرکوب* و سید برهان محقق* هم، با آنکه محتمل است اشارت به نام صلاح الدین از جانب سلطان ولد به اصل نسخهٔ مثنوی الحاق شده باشد (۶ ۵۲پ)، یادمی کند و با آنکه به هر حال یاد این یاران درمثنوی و در خاطر گویندهٔ آن همه جا زنده است و حسام‌الدین برای مولانا تا حدی مظهر شمس و امتداد وجود صلاح الدین و برهان محقق محسوبست، باز در بعضی موارد به نظر می آید که وجود او بر تمام یادها تفوق دارد و گویی هر خاطره‌یی را در سایه می افکند، حتی یکجا در خطاب وی، مولانا تأکید می کند که در مدیح «قومِ ما مضی» هم هر چه گفته است قصدش مدح حسام‌الدین بوده است*. و هر چند از آنچه در دنبال این نکته می گوید پیداست که از ین «قومِ مامضی» مراد وی امثال شمس و صلاح الدین نیست، بازهمین طرز خطاب نشان می دهد که مولانا در سالهای نظم مثنوی، تا حد زیادی مفتون جاذبهٔ روحانی حسام‌الدین بوده است و بسا که وجود او را خلاصهٔ تمام دوستی های گذشتهٔ روحانی و حاصل عوالم سابق خویش با شمس الدین تبریز و صلاح الدین زرکوب می یافته است. ح

۵ وقتی سرایندهٔ مثنوی، از همان دفتر اولش*، حسام‌الدین چلبی را با

۱/٤ــ مناقب ۷٤۲/۲

٤/★ ح: ۱۷/۱–۱۱۶~، ۱۱۱۰/۲~، ۳۱۱۳/۶~، ۱۳۲۱/۲، ۱۳۱۹/۲، ۲۱۱۲/۳

نعت ضیاء حق تعظیم و ستایش می کند. آنگونه که از قول خود وی در «تفسیر» معنی این لفظ «ضیاء» برمی آید*، پیداست که حسام‌الدین در سالهای اخیر بعد از غیبت شمس (۶۴۶) مخصوصاً بعد از وفات صلاح‌الدین، برای مولانا مظهر و خلیفهٔ شمس محسوب می شده است (۴/ ۳–۵۴ و ...). در طی این توجیه و تفسیر، مولانا می کوشد تا تفاوت بین مفهوم «ضیاء» را که روشنائی شمس است با نور که شعاع قمر محسوس است بیان کند. ظاهراً عنوان «ضیاء الحق» که به نظر می آید قرینه‌یی برای «شمس الحق» در ذهن مولانا بوده باشد، نه فقط از ارتباط ضیاء با شمس، بلکه از ارتباط هر دو با «حق» حاکی است. این همه نشان می دهد که حسام‌الدین را مولانا نور شمس، و مثل خود شمس، مظهر حق می دیده است، و شور و علاقهٔ فوق‌العاده‌یی که مولانا در تمام مثنوی از همان دفتر اول نسبت به وی نشان می دهد، از همین جاست. بیهوده نیست که از وجود وی گاه به «نامه»* که تعبیری از انسان کامل و مرادف نسخه آیت الهی است[1] تعبیر می کند و اجازهٔ تفصیل بعضی اسرار حقایق را به حسام‌الدین حواله می دارد.

اینکه در اواخر دفتر اول از حسام‌الدین که در واقع کاتب الهامات او نیز هست در می خواهد تا یک دو کاغذ برگیرد و شرحی در وصف پیر و لزوم مطاوعت از وی در این موضع از مثنوی در افزاید*، نشان می دهد که مولانا مقارن نظم این قسمت از مثنوی، با آنکه حسام‌الدین را برای احراز عنوان خلافت مستعد می دیده است، چون جوانی او را در نزد اکثر یاران مانعی در اعلام او به این سمت می یافته است، از اینکه وی را در آن ایام (۶۶۰—۶۵۹) به جانشینی صلاح‌الدین پیر برگزیند خودداری می کند معهذا می کوشد تا با اشارت به این نکته که پیر واقعی، پیر روحانی والهی ست، ازجانب حق پیرست و پیر ایام نیست*، اذهان را برای چندی بعد که موقع را برای اعلام خلافت وی مناسب بیند آماده نماید. مقارن این ایام، نزدیک دو سال از وفات صلاح‌الدین می گذشته است و مولانا هنوز به جای او هیچ کس را به عنوان شیخ و پیر انتخاب نکرده بوده است. اینکه از یک روایت افلاکی چنان برمی آید که صلاح‌الدین وقتی چیزی از مثنوی مولانا را مطالعه می کرده است،[2] بیشک مبنی بر افسانه است، چون نه فقط صلاح‌الدین بروفق روایات خود افلاکی اُمّی بوده است و کتاب مطالعه نمی توانسته است کرد،[3] بلکه مثنوی هم لااقل یکسال بعد از وفات وی (اول محرم ۶۵۷) آغاز شده است. این معنی که تا اواخر دفتر اول مثنوی اشارتی به نقش خلافت حسام‌الدین نیست نشان می دهد که مولانا تا مدتها بعد از وفات صلاح‌الدین انتخاب حسام‌الدین را به جانشینی او به تأخیر انداخته است. این امر تا حدّی هم

برای آماده کردن اذهان مریدان بوده است که ممکن بوده است جوانی حسام‌الدین را دستاویز اعتراض بر این انتخاب بنمایند. ب

٦ تأخیری هم که بین پایان دفتر اول (٦٦۰) و آغاز دفتر دوّم (٦٦۲) واقع می‌شود و حسام‌الدین را یکچند از مطالبه و اصرار در ادامهٔ مثنوی باز می‌دارد، چنانکه در غالب روایات تصریح کرده‌اند می‌بایست مربوط به وفات زوجهٔ حسام‌الدین بوده باشد. شاید آنچه مولانا در ضمن تقریر وصف پیر در دفتر اول به ضعف جسمانی و جسم لاغر حسام‌الدین اشارت دارد* نیز نشان آن باشد که دغدغه و تشویش خاطری که از بیماری زوجه برای این اخی زادهٔ جوان نازک طبع حاصل شده است از همان اواخر نظم دفتر اول آغاز شده باشد، و بعد از پایان آن دفتر، وفات این بیمار محبوب، حسام‌الدین را یکچند تا آغاز دفتر دوّم (٦٦۲) چنان مأیوس و دلسرد کرده باشد که نزدیک دو سال حتی به مثنوی و ادامهٔ آن علاقه‌یی نشان ندهد. الف

از ین رو، آغاز توجّه مجدّد حسام‌الدین به مطالبهٔ مثنوی که چنگ شعر گوینده را با ساز می‌دارد، برای مولانا نوعی استفتاح ذکر محسوب می‌شود. در ینجا، طرز اشارت مولانا به این دوران بازگشت به مثنوی، طوریست که گویی تجدید عهد با مثنوی را مثل تجدید عهد با ذکر و ورْد متروک تلقّی می کند. پس در باب مطلع تاریخ این سودا و سود، از روز استفتاح نظر به روز معیّن از ایّام سال ندارد.* هر چند در مراسم و اوقات ادعیه غالباً نیمهٔ ماه رجب را روز استفتاح خوانده‌اند[۷]. اما طرز بیان مولانا در ینجا طوری نیست که نظر به تاریخ نیمهٔ رجب داشته باشد، بلکه ظاهراً بازگشت به نظم مثنوی را همچون نوعی استفتاح ذکر تلقی کرده باشد که گویی بازگشت به ادعیه و اذکاری باشد که یکچند متروک مانده است. ب

به علاوه، تأخیری را که در شروع مجدّد مثنوی و آغاز دفتر دوم پیش می‌آید، همچون مهلتی تلقی می کند که آمادگی معانی تازه در ذهن وی آن اندازه مهلت را اقتضا داشته است. گویی حسام‌الدین را که در دنبال استغراق ناشی از وفات زوجهٔ خویش با بازگشت به مثنوی نوعی «ولادت ثانی» یافته است(§ ۱۰۵ هـ)مولانا همچون طفل نوزادی می‌یابد که با ولادت از مادر، به جای خونی که در رحم مادر غذای اوست از شیر پستان وی غذا می‌یابد. دراینجا، حسام‌الدین نیز با این ولادت

۱/۵ــ مرصاد العباد/۳ ۲ــ مناقب ۴۸۹/۱ ۳ــ مناقب ۷۰۵/۲ و ۱۹ــ۷۱۸

*/۵ الف: ۴۲۸/۱ ، ۱٦/٤ ، ۱۱٤۹/۱ ب: ۲۹۳٤/۱ ، ۲۹٤۰/۱

ثانی، غذای روحانی تازه‌یی لازم داشته است که بدون آن اندازه تأخیر و مهلت در ذهن مولانا حاصل نمی‌شده است. بدینگونه، این تأخیر در شروع دفتر دوم از نظر مولانا هم می‌بایست متضمن حکمت دقیق و مرموزی تلقی شده باشد که شاید نصب و اعلام حسام‌الدین به خلافت وی نیز در گرو همین ولادت ثانی او بوده باشد. این هم که مولانا از کلام خویش در ین موضع تعبیر به شیر می کند* مبنی بر سنت دیرینه‌یی است که علم وَهبی و آنچه را حاصل اذواق و مواجید صوفیه است به نظیر این معنی تعبیر می کرده‌اند. شیخ صدرالدین قونوی هم در کتاب فکوک [۸] به این معنی اشارت دارد.

۷ در آغاز دفتر سوم نیز به نظر می آید آتش امراض، حسام‌الدین را باز یکچند ازتوجه به مثنوی و از اصرار و درخواست برای ادامهٔ نظم آن بازداشته است و ظاهراً در باب شروع یک دفتر تازه عذرهایی اظهار داشته است که به همین ضعف جسمانی وی مربوط می‌شده است. مولانا اینجا نیز برای آنکه وی را از ین اعذار باز دارد، می کوشد* تااین بیماریهای جسمانی رادرنظروی ناچیزو بی اهمیت جلوه دهد.

از ین رو، به وی خاطرنشان می کند که قوت وجود وی از نیروی حق است، به عروق و حرارت جسمانی و ظاهری مربوط نیست و ابدال حق، هیچ یک نیروشان از طعام و طَبَق ناشی نیست ناشی از حق است؛ چنانکه چراغ آفتاب به فتیله و روغن حاجت ندارد و سقف گردون هم به قوت طناب و ستون بر پا نیست. اینجا برای آنکه عذر بیماری را مانع از توجه وی به کار مثنوی نیابد، از وی در می خواهد تا با نیروی اوصاف الهی که در وی هست، همچون ابراهیم خلیل که از آتش نمرود بی گزند بیرون آمد، وی نیز از آتش امراض بگذرد و هم مانند خلیل، آتش را چنانکه در قرآن (۶۹/۲۱) بدان اشارت هست بَرد وسَلام بیابد.

پیداست که اینجا هم مولانا می ترسد بهانه‌یی برای تأخیر دفتر سوم پیش آید. از ین رو، از حسام‌الدین می خواهد تا با مفتاح شوق و طلب، گنجینهٔ اسرار را که در وی هست بگشاید، و چون رعایت سنت (§ ۲۳۱ث) واین قاعدهٔ معمول عام که هیچ چیز تا سه بار تکرار نشود به کمال نمی رسد، دفتر سومی را هم برای آندو دفتر نخستین اقتضا دارد در ین باره هر گونه عذر و بهانه‌یی را کنار بگذارد.

۶/★ الف: ۲۹۳۵/۱ ب: ۶/۲ پ: ۲/۲ــ۱

۷/★ الف: ۳ــ۲ ~

۸ معهذا، در آغاز دفتر چهارم، مثنوی موجودی زنده و بالان به نظر می آید که می پوید و رشد می کند و هر چند جاهل حاسد، آنکس را که موجب این پویندگی و جاذب و محرّک آن است * نمی بیند، مولانا پویندگی آن را به تأثیر وجود حسام الدین و شوق و طلب او منسوب می دارد. الف

در ینجا، گویندهٔ مثنوی، حسام الدین چلبی را در واقع شریک کار خویش و الهام دهندهٔ نظم مثنوی می خواند و کسانی را که نمی توانند نقش وی را در توسعه و نموّ مثنوی درک نمایند، جاهل و فاقد دید و بصیرت می شمرد. در عین حال، کسانی را هم که به علّت عدم ادراک خویش مثنوی را مشتی افسانه و فاقد معانی و اسرار بلند می خوانند، طعن می زند و نشان می دهد که اینجا هر کس به قدر آنچه نقد حال اوست از مثنوی درک می کند، چنانکه نیل مصر برای قبطی که به حکم حق از نوشیدنش محروم گشته بود خون به نظر می آمد، اما برخلاف آنها — قوم موسی را نه خون بُد آب بود. * ب

اینکه در آغاز همین دفتر چهارم، مولانا مثنوی را همچون موجود زنده‌یی تصویر می نماید که از روی صدق و اخلاص حسام الدین را دعا می کند و از وی به خاطر آنچه در بسط و کمالش کوشیده است هزاران شکر دارد *، برای آنست که رشد و توسعهٔ آن را در واقع مدیون سعی حسام الدین می یابد، و وی را نه فقط منشأ پیدایش مثنوی بلکه موجب رشد و افزونی تدریجی آن هم می داند. پ

اینهمه، مخصوصاً با اشارت تصریح گونه‌یی که هم در آغاز دفتر دوّم در بیان سبب تأخیر مثنوی داشت، معلوم می دارد که حسام الدین در پیدایش و بالش مثنوی نظیر همان نقشی را دارد که شمس تبریزی در پیدایش دیوان کبیر غزلیات شمس داشته است. اینکه مولانا کسانی را هم که پویندگی مثنوی را دیده‌اند و آنکس را که موجب این پویندگی است ندیده‌اند بی بصیرت و جاهل * می خواند، یادآور طعن ها و تهدیدهایی است که در دیوان کبیر در حق حاسدان شمس دارد و چنان می نماید که حسام الدین هم، از همان آغاز کار، محسود و مبغوض حاسدان بوده است. اینها کسانی بوده‌اند که عشق و علاقهٔ مولانا را در حق حسام الدین مبالغه‌آمیز و غالباً بیش از حدّ استحقاق واقعی وی می یافته اند [۹]. ت

بیجهت نیست که اینجا باز در هر فرصت وی را به مقاومت در مقابل ایذاء حاسدان تشویق می کند، چنانکه یکجا وی را به کنایه سلیمان می خواند و به وی اندرز می دهد که در میان زاغ و باز، حلم حق شو با همه مرغان بساز * و جای دیگر او را رمز منطق الطیر سلیمانی و در واقع مظهر و رمز علم لدنی که خداوند آن را به

سلیمان عطا کرد می خواند و از وی می خواهد تا با هر یک از مرغان ارواح به زبان آنها سخن گوید و همه را از هُدهُد تا عُقاب هدایت کند و حتی خُفّاش را هم از نور محروم نگذارد*.

۹ **در فاتحهٔ دفتر پنجم هم که حسام‌الدین آغاز آن را طالب شده است،** مولانا لازم می داند تصریح کند که این عشق و علاقهٔ وی در حق حسام‌الدین مبالغه نیست و اگر وی بیش از این در مدح او داد معنی نمی دهد از آن روست که خلق محجوبند و طاقت درک و قبول آن را ندارند، و چون حلقهاشان تنگ و ضعیف است، به صعوه‌یی حقیر می مانند که آنچه لقمهٔ درشت از حلق آنها پایین نمی رود و چون در گلوشان می ماند آنها را به حسد و عداوت هم برمی انگیزد.

مولانا، در پنجا از حسام‌الدین در می خواهد تا همچون خلیل وقت خویش، آن چهار مرغ سرکش را که در قصهٔ مذکور در قرآن (۲/۲۶۰) کشتن آنها و احیایی که به حکم خداوند بعد از مرگ در مورد آنها حاصل می شود بعث و نشر قیامت را تمثیل می کنند و وجود خود آنها رمزی از اوصاف دل فشار بشری که حرص و شهوت و جاه و آرزوست، در جان این مریدان که وی خود به اشارت و حکم مولانا مرشد و پیر آنهاست بکُشد، تا آن اوصاف بشری در وجود آنها به اوصاف الهی تبدیل یابند و بدینگونه، حاسدان از این عداوت و حسادت بیهوده‌یی که جانشان را می آزارد رهایی یابند.

از اشارتهای دیگر که در جای جای مثنوی به این حسادت و عداوت مریدان در حق حسام‌الدین هست، پیداست که مولانا در پنجا می خواهد حسام‌الدین را به مقاومت در مقابل حاسدان تشویق و به مدارا با آنها ترغیب نماید. شاید تحسّر و یادی هم از احوال شمس درین اشارت هست، چرا که شمس در مقابل این حاسدان مقاومت نکرد و سپس به سعی در اصلاح نفوس و تبدیل صفات آنها هم سر فرود نیاورد، سرانجام نیز غیبت کرد و مولانا را به هجران و فراق و مریدان را به حرمان و خذلان دچار ساخت [۱۰]. اینکه در همین آغاز دفتر پنجم، با آنکه حسام‌الدین را مستغنی از مدح وتعریف می خواند* باز لازم می داند چیزی از وصف وی به بیان آرد تا شاید خَلْق پیش از آنکه از فوت آن حسرت خورند تا حدی بدان راه ببرند،* نیز نشان دیگری است که درین احوال خاطرهٔ شمس و غیبت نهایی او، که خود منجر به

۸/* الف: ۴/۳~ ب: ۴/۳۳ پ: ۴/۸ ت: ۴/۴ ، ث: ۴/۷۷۹ ، ۴/۸—۸۵۱

حسرت و تأسف مریدان از غیبت و فقدان وی گشت ظاهراً ذهن مولانا را مشغول می دارد و اینکه حسام الدین رابه تحمل آزار مریدان و به سعی در تبدیل اوصاف آنها توصیه می کند به خاطر دغدغه یی است که از احتمال تجدید ماجرای شمس در مورد او نیز دارد. پ

در هر حال، نقش حسام الدین در بسط و توسعهٔ مثنوی امری است که ذکر آن حاسدان را ناخرسند می دارد و اینکه حتی شُکرِ خود مثنوی را که به زبان حال از لطف حسام الدین گویاست این جاهلان نمی توانند درک و تحمل کنند، چنانکه مولانا در فاتحهٔ دفتر چهارم هم بدان اشارت کرد*. از همین جهل و بی بصیرتیشان ناشی است. ت

۱۰ در آغاز دفتر ششم نیز هر چند مولانا طرح این «قسم سادس» را به جوش طبع و میل خویش منسوب می دارد، باز مثنوی را به نام حسام الدین «حسامی نامه» می خواند و مثل دیوان غزلیات خویش که آن را دیوان شمس تلقی می کرد و مدیون وجود شمس می دانست، اینجا نیزبه وجود آمدن مثنوی را به «جذب» چنین «علامه»یی که حاسدان از درک حقیقت حالش عاجزند، مرهون می داند. الف

طرفه آن است که در اواخر دفتر پنجم، طوری از ین دفتر سخن می گوید که گویی در سلسلهٔ «صحاف مثنوی»، این پنجمین دفتر با آنچه ممکن است آخرین صحیفهٔ این سلسله باشد چندان نزدیک نیست* ولیکن در آغاز دفتر ششم، این «قسم سادس» را پیشکشی به حسام الدین تلقی می کند که «تمام» مثنوی و آنچه کمال آنست با آن حاصل می شود* و مولانا، درعین حال، این امید را هم دارد که شاید بعد از اتمام مثنوی، پاره یی از اسرار آن را با بیانی که از کنایات مستتر و دقیق مثنوی روشنتر باشد به بیان آرد* و شاید اندیشهٔ شرح بعضی مطالب آن را به نظم یا نثر دارد و آنچه پسرش سلطان ولد به نام «ربابنامه» بعدها انشاء کرد[1]، ظاهراً تاحدی ناظر به همین اندیشهٔ مولانا، اما نه درحدّ کار او، بوده باشد. ب

عجب آنکه در طی همین «قسم سادس»، مولانا یک جا عمداً در شرح جزئیات یک قصه به اجمال می گراید تا مثنوی چندان دراز نگردد*. جای دیگر، از اینکه مثنوی با اینهمه معانی که در خاطر گوینده هست پایانی تواند یافت، اظهار

۹/* پ: ۸/۵، ۲۲/۵ ت: ٤/٤

نومیدی می کند* و این قراین نشان می دهد که آغاز این قسم سادس، با خاموشی نهایی ناگهانی او که منجر به ناتمام ماندن دفتر ششم و مرگ مولانا گشت، نباید چندان فاصله‌یی داشته باشد. از همین اشارات، احساس ملالی که تدریجاً بروی غلبه می یابد پیداست.

در ین آغاز دفتر ششم که مولانا هنوز همان شور و نشاط اوایل نظم مثنوی را دارد، از اینکه معرفت و دعوت را در دون منکران و مولانا هم اظهار کند، باز نمی ماند و ظاهراً اینجا وقتی می گوید از انکار قوم نباید سستی به خود راه داد و از دعوت و ارشاد نباید باز ایستاد*، به احوال حسام‌الدین نظر دارد و می خواهد او را در ارشاد منکران و سعی در اصلاح نفوس حاسدان— آنگونه که در آغاز دفتر پنجم هم ترغیبش کرد*— باز تشویق نماید. از همین روست که دو باره در اوایل همین قسم سادس* هم به مدح و وصف او می پردازد و خاطرنشان می کند که در ین باره نیز اگر راه تفصیل نمی پوید سبب آنست که نمی‌خواهد وجود او را معروض چشم بد و رشک و کین حاسدان بیابد*. با اینحال، وی را در مقابل سعی حاسدان دلداری می دهد و از اینکه این گل‌پاره‌ها می خواهند خورشید وی را پنهان دارند و البته نمی‌توانند*، به وی آرامش و دلنوازی می بخشد.

۱۱ با وفات مولانا (۶۷۲)، اکثر مریدان وحتی سلطان ولد، فرزند مولانا، نیز حسام‌الدین چلبی را بی منازعه و بلامنازع مرشد طریقت و مرّبی روحانی خویش و خلیفهٔ مولانا جلال‌الدین خواندند، اما مثنوی در ظاهر ناتمام ماند و حتی آخرین قصهٔ آن نیز پایان نیافت. به علاوه مثنوی هم از آن شرح و تفسیری که مولانا وعده یا احتمال اقدام به تصنیف آن را به طور مبهم و مجمل داده بود (§ ۱۰ ب) محروم ماند و هم حسام‌الدین چلبی که در گذشته محرّک پویایی و تا حدّی موجب پیدایی آن بود، در شرح اسرار آن کتاب اگر هم خود می‌خواست فرصت تألیفی نیافت. فیه‌مافیه خود مولانا و همچنین مثنویات ولدی اثر فرزندش سلطان ولد نیز، جز بعضی نکات کلّی و بالنسبه روشن آن را، آن هم بر سبیل ایجاز و اشارت، تفسیر نکرد.

خاتمه‌یی هم که بعدها سلطان ولد به آخر دفتر ششم الحاق کرد[۱۱]، فقط

۱۰/۱— جستجو در تصوف /۳۱۳—۳۱۱

۱۰/ب*: ۴۲۲۷/۵ ، ۳/۶ ، ۷/۶ پ: ۳۵۵۷/۶ ، ۲۲۴۷/۶ ت: ۹/۶ ، ۳۱/۵~ ، ۱۸۳/۶~ ، ۱۸۹/۶ ، ۲۰۱۰/۶

نشان داد که مولانا قبل از وفات، با آنکه فرصت داشت تا دفتر ششم را تمام کند و قصهٔ شهزادگان و قلعهٔ ذات الصور (۱۸٤،۱۷۹۹) را در آن به پایان آرد، عملاً یکچند لب از سخن فروبست و در جواب «ولد» که از این خاموشی ناگهانی او اظهار حیرت و تعجب می کرد و پدر را به اتمام داستان شهزادگان ترغیب می نمود، فقط خاطرنشان کرد که قوهٔ نطق وی از بن پس دیگر به گفتار نمی آید و باقی آن داستان هم، بی واسطهٔ لفظ و زبان، در گوش دل آنکس که نور جان دارد گفته می آید و حاجت به نظم و بیانش نیست. ب

این نکته که در طیّ این سکوت عمدی روزهای آخر عمر مولانا، حسام الدین چلبی درصدد برنمی آید تا مولانا را به ترک سکوت و به ادامهٔ نظم مثنوی وا دارد و آنکس که وی را تشویق به سخن گویی می کند حسام الدین نیست، سلطان ولدست، به احتمال قوی حاکی از وقوف بیشتر حسام الدین بر احوال و اسرار روحانی مولاناست که خود سرّ تقدم حسام الدین را بر سلطان ولد در خلافت مولانا نیز نشان می دهد. به علاوه، این معنی گواه آنست که در قلمرو مواهب روحانی، نسبت پدر و فرزندی منشأ وراثت نیست و حسام الدین که اهمیت ترک قول را در مقابل غلبهٔ حال درک می کند و بعد از مولانا هم لب به سخن نمی گشاید، بهتر از سلطان ولد که تشبّه به پدر را مایهٔ فخر خود می سازد و به تقلید او «دیوان» و «معارف» و «مثنوی» به وجود می آورد [۱۲] از سرّ عظمت مثنوی و علوّ حال مولانا آگاه است (۳۹۵§پ). بدون شک، مبالغه یی هم که در روایات راجع به احوال بهاءولد، پدر مولانا، انعکاس یافته است (۳۲§ الف و مابعد) تا حدّی ترجمانی از تصوّر کسانی است که در پیرامون سلطان ولد، وی را به تقلید پدر تشویق می کرده اند و این اندازه نمی دانسته اند که احوال مولانا میراث بهاءولد نیست تا از وی نیز به پسرش قابل انتقال بوده باشد. پ

۱۲

اما اجتناب مولانا از ادامهٔ مثنوی و حتی از اتمام آخرین قصهٔ آن در عین حال حاکی از توجه و شعور اوست به کمال مثنوی و از اشتمالش بر تمام آنچه در شرح سیر منازل روح، از مقامات تَبَتُّل تا فنا، در حوصلهٔ بیان می گنجد. الف

در حقیقت به سبب اشتمال بر همین لطایف معنوی است که مولانا مثنوی را همواره به چشم یک کتاب زنده و یک مرشد معنوی و روحانی تلقی می کند و در جای جای مثنوی، و همچنین در طیّ دیباچه های موجز و لطیف عربی و فارسی که جداگانه برای هر دفتر املاء کرده است، این طرز تلقی آمیخته با تعظیم و توقیر خود

را از این کتاب عظیم خویش به بیان می آورد.

تعظیم و توقیری که در ین دیباچه ها و همچنین در بعضی ابیات متن در باب مثنوی هست از مقولهٔ خودستایی های معمول شاعران نیست، حاکی از اعتقاد راسخ است. و مثل سنائی که به طور ضمنی الهی نامهٔ خود را قرآن پارسی ** می نامد یا همچون دانته شاعر ایتالیائی که کمدی الهی خود را گه گاه «کتاب قدسی» + تلقی می کند[۱۳] مولانا هم اثر خود را بی آنکه قصد خودستایی شاعرانه داشته باشد به همین چشم می نگرد و در دیباچهٔ دفتر سوم، آن را کتاب مثنوی الهی ربانی می خواند و به هر صورت، آنچه در طیّ این دیباچه ها در باب آن می گوید، در عین حال نکات عمدهٔ هر دفتر و هدف تعلیم کلّی مثنوی را با لحنی آکنده از اعتماد و اعتقاد، تقریر و تصویر می نماید.

از جمله، در دیباچهٔ عربی دفتر اول، کتاب مثنوی را اصول اصول (اصول) دین در کشف اسرار وصول و یقین می خواند و آن را فقه اکبر، شرع از هر و برهان اظهر خداوند می شمرد همچنین آن را جنان جنان می خواند و آنچه را سلسبیل می نامد چشمه یی از چشمه های آن نشان می دهد یکجا آن را به نیل مصر تشبیه می کند که صابران و مؤمنان را آبشخورست و بر فرعونیان و کافران جز مایهٔ حسرت نیست جای دیگر، آن را آنگونه نشان می دهد که بسیار خلق از آن هدایت می یابند و مثل آنچه در باب قرآن (۲۶/۲) مذکورست از بسیار خلق جز فاسقان بدان گمراه نمی شوند. با همین لحن تحسین و توقیرست که مثنوی را دکان فقر* و دکان وحدت* نیز می خواند و در دیباچهٔ دفتر اول، آن را در عین حال، شفاء صدور و جلاء اذهان و کشّاف قرآن وصف می کند و اینکه اوصاف دیگرش را که به اعتقاد گوینده در نزد خدا دارد یاد نمی کند، پیداست که آن را چیزی مثل الهام الهی تلقی می نماید.

۱۳ اینکه مولانا در دیباچهٔ دفتر اول مثنوی تصریح می کند که به استدعای حسام الدین در «تطویل منظوم مثنوی» اجتهاد به جای آورده است، ظاهراً اشارت به مضمون روایتی مشهور باشد که به موجب آن وقتی حسام الدین چلبی از وی درخواست تا از نظم غزلیات باز ایستد و منظوم مثنوی گونه یی بر شیوهٔ الهی نامهٔ سنائی که همان حدیقة الحقیقة اوست تصنیف نماید، وی از گوشهٔ دستار خویش پاره یی

+/۱۲ Il Libro Sacro ۱۲/* ت: ۱۵۲۵/۶، ۱۵۲۸/۶

۱۲/** حدیقهٔ سنائی/۷۱۵

کاغذ بیرون کرد که شامل ابیات «نی نامه» بود، و خود از پیش به همین شیوه ساخته بود، و چون حسام‌الدین از وی درخواست تا به ادامهٔ آن پردازد، جهد مولانا در واقع صرف تطویل همان «منظوم مثنوی» شد و با این اشارت رساتر از تصریح خود مولانا، احتمالِ آنکه روایت مربوط به سابقهٔ نظم «نی نامه» را با این قصهٔ مربوط بدان، بعدها اخلاف مولانا بدان قصد پرداخته باشند تا مثنوی را از همان اول تنها مولود و مرهون تقاضا و اصرار حسام‌الدین تلقی نکرده باشند و سهم حسام‌الدین را در طرح مثنوی از آنچه خود مولانا در جای جای مثنوی بدان اشارت دارد به مراتب کمتر نشان دهند و بدینگونه اصرار و درخواست او را تابع و فرع قصد و نیت اصلی خود مولانا جلوه داده باشند، در ینجا منتفی می شود. الف

در عین حال، اوصاف و القابی هم که مولانا در همین دیباچه در باب حسام‌الدین چلبی به بیان می‌آورد و او را ابویزید وقت و جنید زمان می خواند، اهمیت نقش اصرار و استدعای او را در نزد خود مولانا نیز نشان می دهد، چرا که معلوم می دارد استدعا کنندهٔ این «تطویل» و این «منظوم مثنوی» در عصر خویش نزد مولانا مرتبهٔ امثال جنید و بایزید را در بین متقدمان دارد و مرید نوسلوک ساده‌یی که شاید بعضی حاسدان در وجود حسام الدین چیزی جز همان نمی دیده‌اند نیست. ب

اینجا مولانا حسام‌الدین را صدیق بن صدیق بن صدیق می خواند. و در واقع حال او را در مقام صحبت خویش با حال صدیق اکبر که ثانی اثنین غار و به زبان رمز محرم خلوت روحانی رسول در نزد اهل سنت تلقی می شد قابل مقایسه می یابد. پ

اشارت به وجود صدیقان دیگر در خانوادهٔ حسام‌الدین، انتساب این خانواده از اخیان و اهل فتوت را به مشایخ و فتیان مقبول عامه نشان می دهد و اینکه مولانا، حسام‌الدین را بدان شیخ نامبُردار و ظاهراً افسانه‌آمیز منسوب می کند که گویند کُردی عامی از اهل اورمیه بود و به کرامت الهی به معرفت حق الهام یافت و بیان قول اَمسَیتُ کُردِیّاً واَصبَحتُ عَرَبیّاً زبان حالش گشت، از شهرت و رواج این نسبت در آن عصر و لااقل در محیط قونیه حاکی است. البته در باب گویندهٔ این کلام و قصهٔ مربوط بدان، روایات مختلف بسیارست[۱٤]. آنچه مولانا به مناسبت اُرمَوی‌-الاصل بودن حسام‌الدین بدان اشارت دارد، احتمالاً متضمن انتساب آن به ابن یزدانیار اُرمَوی یا شیخ اُرمَوی دیگریست و اشارت به این نسب، در هر حال متضمن تکریم حسام‌الدین و در عین حال تکریم اثری است که به وجود آمدنش اصرار و استدعای چنین کسی را الزام می کند. ت

۱۴ در دیباچهٔ فارسی دفتر دوم، به آنچه سبب تأخیر در شروع این دفتر بوده است اشارت دارد و آن را منسوب به حکمت الهی می نماید که انسان در هیچ کاری هرگز نمی تواند به تمام اسرار آن واقف آید. چرا که در آن صورت، ادراک وی به کلی ویران می شود و حکمت بی پایان حق از هر اقدامش باز می دارد؛ چنانکه اگر هم هیچ شمه یی از آن حکمت درک نکند باز رغبت به هیچ حرکت و اقدام نمی نماید. از این روست که هر کاره میزانی و حدّی دارد و آنکه ورای حدّ و میزان است عشق است و احوال کسانی که از عالم خلق مُبْدَل شده اند و البته سرّحال آنها را به وصف نمی توان در یافت.

بدینگونه، مولانا در اینجا نه فقط تأخیر در اقدام به نظم دفتر دوم را ناشی از حکمت بی پایان حق نشان می دهد، بلکه ظاهراً شروع در نظم آن را هم به همین حکمت منسوب می دارد و در عین حال، به طور ضمنی، نظم مثنوی را امری نشان می دهد که عنایت حق در انشاء آن حکمت خاصی دارد و اقدام و تأخیر در آن، به همین حکمت بی پایان مربوط است. اگر هم در محدودهٔ میزان و اندازه نمی گنجد، از آنجاست که با عشق الهی و با احوال کسانی که از عالم خلق مُبْدَلْ گشته اند سر و کار دارد.

با این طرز تلقی که مولانا از حکمت نهایی حق دارد، پیداست که سبب تأخیر در شروع به ادامهٔ مثنوی در نزد او، حاجت به تفصیل بیان ندارد. از همین روست که اینجا تأخیر را ناشی از الزام مهلت در جریان امور می داند و به طور کنایه ظاهراً وفات زوجهٔ حسام الدین را هم که موجب حصول این مهلت بوده است قسمتی از این حکمت بی پایان حق نشان می دهد که اینجا غایت آن کمال مثنوی و آمادگی آن معانی و اسراری است که می بایست در دفتر دوم به ظهور آید. پیداست که نزد مولانا، مثنوی و نظم آن امریست که جریان حوادث و از جمله بیماری و خلوت گرایی حسام الدین و وفات زوجهٔ او، جز وسایل و مقدمات برای حصول آن نیست.

۱۵ در دیباچه یی عربی هم که مولانا بر دفتر سوم املاء یا تحریر می کند، از همان آغاز که حکمت ها و اقوال حکمت آمیز را جنود خداوند می خواند [۱۵] و آن را وسیله یی نشان می دهد که خداوند با آن ارواح و احوال مریدان را تقویت و تنزیه می کند و با آنکه این حکمت ها را از بیّنات انبیاء می داند که

حاکی از اسرار حق است، پیداست که با این بیان، نظر به تقریر و تصویر مقام مثنوی دارد. اینکه در پایان دیباچه از توفیقی که در نظم و تصنیف مثنوی یافته است اظهار سپاس و خرسندی دارد و مثنوی را کتاب «الهی ربانی» می‌خواند، نشان آنست که در مثنوی به چشم همین گونه حکمت‌های الهی می‌نگرد و آن را مثل «ذکر» که عبارت از قرآن است (§۲۰۸ الف) مشمول حفظ وعنایت حق می‌پندارد و به همین سبب، آنچه را طاعنان و منکران در باب مثنوی به زبان می‌رانده‌اند به طور کنایه نوعی تبدیل معنی و تأویل ناشی از سوء فهم خود آنها فرامی نماید که گناه و وبالش هم به خود آنها بازمی گردد. این طرز تلقی، اهمیت و عظمت مثنوی را در نزد گوینده نشان می‌دهد. الف

چنانکه در دیباچهٔ دفتر چهارم نیز که هم به زبان عربی است از مثنوی با همان لحن تکریم و توقیر که در دیباچهٔ دفتر اول دارد، سخن می‌گوید. از جمله آن را وسیلهٔ مسرّت دلها و مایهٔ ارتیاح جانها می‌خواند و در اینکه آن را چنانکه هست مخلصانش دوست می‌دارند و سالکانش طلب می‌کنند، تردید نشان نمی‌دهد و از همین رو، نه فقط از توفیقی که خود در تصنیف آن یافته است شکر دارد، بلکه از توفیقی هم که در ادای این شکر دارد خود را خرسند می‌یابد و در وصف لطف و عظمت آن با چنان لحن قاطعی سخن می‌گوید که اگر خوانندهٔ دیباچه از بی‌نیازی و بی‌ریائی او مطمئن نباشد، بسا که ازین ستایش‌ها به تعجب افتد و چیزی از گزافه‌گویی‌های شاعران سخن‌پرداز را در آن منعکس بیند. ب

درست است که در دیباچهٔ دفتر پنجم آنچه در وصف این دفتر به فارسی آمده است بیشتر در توصیف مضمون قسمتی از آغاز این دفتر و همچنین حاصل قسمتی از تعلیم تمام مثنوی است، اما در عین حال، تقریر این نکته که شریعت و طریقت هر دو در مقام حقیقت جز وسیله و مقدمه‌یی به شمار نمی‌آیند، نشان می‌دهد که مثنوی در نظر مولانا چیزی را که خود ورای شریعت و طریقت است جستجو می‌کند. بدینگونه، این کتاب که مولانا آن را ظاهراً به همین سبب درینجا «تبیان معنوی» می‌خواند، در واقع می‌خواهد انسان را به جایی هدایت نماید که آنجا در پایان کار شریعت و طریقت هر دو منقطع می‌شود و چیزی جز حقیقت نمی‌ماند. همین نکته، اهمیت فوق‌العادهٔ نقش مثنوی را در خاطر مولانا معلوم می‌دارد. پ

ازین رو، عجب نیست که در دیباچهٔ دفتر ششم هم این «بیّنات معنوی» را «مصباح ظلام وهم و شبهت» بیابد و در طیّ این دیباچهٔ موجزکه به فارسی لطیف و دقیقی برای آخرین دفتر ناتمام مثنوی خویش املاء می‌کند خاطرنشان نماید که

البته «این مصباح را به حسّ حیوانی ادراک نتوان کردن» چرا که «بر حواس و مدارک ایشان دایره کشیده‌اند که از آن دایره تجاوز نکنند». در ینجا، وقتی ادراک سرّ مثنوی را موقوف به امری ورای حدّ و «آستانه» حس حیوانی تلقی می کند، آشکار است که خود تا چه حد به عظمت فوق العادهٔ آن جزم و یقین دارد.

۱۶ این طرز تلقی از مثنوی و از رموز و اسرار آن، در ابیات متن مثنوی هم جای جای مکرّر به چشم می خورد و خود نشان می دهد که مولانا مثنوی را از نوع «وحی دل» که نزد صوفیه خاص اولیاست(§ ۱۰۵فا) می پندارد و آن را قولی تلقی می کند که با کلام عادی انسانی تفاوت دارد. اینکه در آغاز دفتر اول هم گوینده را تصویر «نی» تمثیل می کند، در واقع برای آنست که نشان دهد وجود او جُز «نی» ازخویشتن رهیده‌یی نیست و آن حکایت و شکایت که از دهان وی برمی آید، در حقیقت صدای آنکس را که در وی می دمد منعکس می کند و خود او ــ چنانکه تخلص «خاموش» یا «خموش» وی نیز در پایان اکثر غزلهایش ظاهراً بدان اشارت دارد ــ بیش از آن مستغرق فناست که دعوی هستی کند و از خود صدایی برآرد.

آن تقاضاگر درونی هم که در متن مثنوی* مولانا به تقاضای آن در اتمام قصه‌یی یا بیان نکته‌یی اشارت دارد، در واقع همین وحی قلبی است که اشارت غیب است و از جانب حق در می رسد. آشکار است که مولانا مثنوی را همچون نوعی وحی قلبی تلقی می کند و از همین روست که از تقاضاگر درون رهنمایی و توفیق و تسهیل و تیسیر در می خواهد و نظم وتجنیس قوافی خود را به او که «علیم» و صاحب «امر» واقعی است و همه چیز را «تسبیح گوی» خویش کرده است، مدیون می داند.

بدینگونه، مثنوی را مولانا مثل آنچه خود وی به زبان رمز و تمثیل در باب «نی» و حکایت و شکایت آن می گوید، گویی انعکاس خطاب الهی می پندارد و شاید آن حکایت لطیف مذکور در مناقب افلاکی که می گوید مولانا خادم را کاری می فرمود و چون او در ضمن اظهار سمع و قبول خویش «ان شاءالله» برزبان می راند، مولانا بانگ بروی زد که «ای ابله پس گوینده کیست»[1]، اشارتی به همین طرز تلقی مولانا ازین وحی قلبی خویش و از فنای خوددرصفات حق باشد که حتی نظم و قافیه را که هر شام و سحر به هنگام نظم مثنوی به خاطر وی می رسد* هدیه و عطای همان تقاضاگر درونی که این وحی قلبی ازوست می یابد.

حتی بعید نمی داند که آنچه را خود وی در ضمن انشاء مثنوی از تفسیر و ایضاح آن تن می زند، مثل خود وی مخاطبی هم که اهل رازست، تفصیل آن را بی واسطه از روح القدس تلقی نماید* . چنانکه سالک هم ممکن است بی حضور شیخ اما از تأثیر القاء و تصرف وی، آنچه را مقصود شیخ است از خود و از زبان خود بشنود. بیشک آنجا هم که در پایان دفتر ششم، در ابیات معروف به «خاتمهٔ» ولدی، مولانا خاطرنشان می سازد که باقی این قصه را هر کس که نور جان دارد، بی واسطهٔ زبان در دل خویش تلقی می کند، به همین تلقی عارف از وحی قلبی که الهام مثنوی مصداق آن است نظر دارد. ت

۱۷

به خاطر همین طرز تلقی است که وقتی هم طعنه زننده‌یی در نقد مثنوی سخن می گوید* و شاید در قیاس با آثاری چون تائیه‌های ابن‌فارض و فصوص الحکم یا فتوحات مکّیهٔ محیی الدین ابن عربی که ظاهراً در آن ایام در قونیه و مخصوصاً در حوزهٔ شیخ صدرالدین قونوی مورد توجه فوق العاده بوده اند مثنوی را فاقد لطایف احوال ودقایق اسرارمی خواند(§ ۱۵۱ب ومابعد)،مولانا این نقدرا «دود گندی» ناشی از حقد «اهل حسد» می خواند و آن را به طعنه‌یی تشبیه می کند که کافران عَرَبْ در قرآن زدند و آن را اساطیر خواندند و به قول مولانا ندانستند که خود آنها اساطیر و افسانه عاری از حقیقت بوده اند. الف

مولانا هم که مثنوی را همچون وحی قلبی خویش از القاء ربّانی و تلقین روح القدس تلقی می کند، این طعن در مثنوی را متضمن طعن درقرآن‌می خواند، طعّانهٔ مغرض را به شدت تحذیر و تهدید می کند* و خود را هم در عین حال نسبت به اینگونه «طعن سقیم» حاسدانه، بی اعتنا نشان می دهد. ب

این هم که در بعضی مواردمولانا قسمتی از بحث راهمانندآنچه بعضی از صوفیه و حکماء و از جمله امام غزالی آن را «مضنون به» و نکته‌یی که آن را باید از نااهلان دریغ داشت می خوانده اند، تلقی می کند و خود را در تفصیل و تفسیر آنگونه اسرار مُجاز نمی داند* و اینکه در برخی موارد تقریر و تفصیل را به اطناب می کشد و در هر دو جا ایجاز و اطناب خود را منسوب به آنچه ورای خواست و ارادهٔ خود او و ناشی از منع یا اشارت غیبیان و صاحب مرکزان است* نشان می دهد حاکی از همین طرز

۱/۱۶ــ مناقب ۱/۱۴۵

۱۶/★ ب:۱۴۹۰/۳ پ:۱۴۹۳/۳ ت:۱۲۹۸/۳

اعتقاد وی در باب مثنوی و جنبهٔ قدسی آن است.

به سبب همین جنبهٔ قدسی وحی قلبی است که مولانا تا به حدّ اعجاب و شیفتگی نسبت به اثر خویش تعظیم و توقیر اظهار می کند. چنانکه یکجا* مثنوی را جزیره‌یی می خواند که هر کس عطشان بحر معنی است باید در آن تفرّج نماید و هر کس هم در آن به تفرج پردازد درمی یابد که این جزیره فقط معنوی است؛ صورت و ظاهرش اهمیّت ندارد. اما برای ادراک لطایف آن باید از ین آب معنی خس و خاشاک لفظ و حرف و ظاهر را که شامل قصه های عادی و تعبیرات صوری است کنار زد. چرا که وقتی باد کاه و خس را از روی این آب معنی کنار بزند، آن یکرنگی و صفا که در عمق آب و ورای سطح و ظاهر آن است پیدا می آید و یک لحظه دیگر حرف و صوت و دم باقی نمی ماند و حرف و حرف گوی و حرف نیوش به هم در می پیوندد. بدینگونه، سیر در مثنوی و تأمّل در آن، هر کس را که به قلمرو ماورای لفظ آن راه تواند برد یک لحظه به تجربهٔ ادراک عوالم ماوراء حس ره می نماید. هر چند که آنچه از سیر مجرّد این جزیرهٔ معنوی حاصل می شود حال است مقام نیست و البته ثبات و دوام ندارد.

البته کسی که به آنسوی لفظ و ظاهر مثنوی نرسد، نمی تواند به ادراک این حال هم دست بیابد. مولانا، مثنوی را همچون سیبستانی الهی تصویر می کند که بوی سیبش را خداوند در پرده و غمام حرف و صوت پنهان می دارد و آنکس که بخواهد بویی از ین سیبستان معنی به مشام وی راه یابد، از زُکام ناشی از «بود و باد سرد عام» که مانع از ادراک عطر و رایحهٔ ثِمار معنی است می پرهیزد* . اما اینکه همه کس هم از مثنوی هدایت و تأثیر نمی پذیرد، از آن روست که به قول مولانا این سخن به ستاره و ماه می ماند؛ تأثیرشان به حکم مشیّت است. آنها هم اگر در احوالِ عالمِ حس اثر دارند به فرمان حق است* و اینجا نیز جز گوش های وَحْی‌جُو نمی توانند از اشارات مثنوی چیزی درک نمایند.

باری این توقیر و تکریم مولانا در حقّ مثنوی، از لحاظ هنر شاعری که در آن است نیست. وی خود به آنچه ورای شعر و لفظ است نظر دارد و بوی پنهان سیبستان روحانی و زلال پاک معنی را که ورای کاه و خس لفظ و حرف است می جوید. از ین روست که گاه نیز به مخاطب مثنوی هُشدار می دهد که وقتی لفظ مثنوی را می شنوی نباید آن را آسان پنداری، زیرا اینجا کلام حکمت و سرّ نهانست که در قالب قصه در ذهن راه می یابد و چون تو سرّ پنهان و کلام حکمت را نمی شناسی، آن را قصه و تمثیل می پنداری و آنچه سرّ حکمت است به نظرت افسانه ها می نماید و

گویی لُبّ معنی در نزدِ تو— پوست بنماید نه مغز دانه‌ها*. ج

۱۸

در هر حال، این طرز تلقی آکنده از توقر و اعجاب که خود مولانا از مثنوی دارد، مانع از آن نیست که با وجود تعزّز آن از قبول تأثر عالم آفاقی، باز پاره‌یی حوادث عصری و احوال شخصی وی و همعصران نیز در جای جای مثنوی انعکاس یابد. چنانکه در تنزیل و در حدیث هم انعکاس حوادث و احوال شخصی مربوط به رسول و صحابه گه گاه پیداست. و همین اشارتها که در مثنوی هست، آن را با عصر و محیط مولانا مربوط می نماید و در امکان نفوذ در دنیای مثنوی، به محقّق کمک بسیار می کند. الف

از ینجمله است اشارت به استمرار و دوام خلافت در خاندان عبّاس که بر موجب خبری ظاهراً مجعول می بایست تا دامان قیامت دوام یابد* و چون مثنوی به طور قطع لااقل دو سال بعد از سقوط بغداد بر دست هولاکوخان مغول و انقراض رسمی خلافت عباسی آغاز شده است (٦٥٨)، این اشارت نشان می دهد که مولانا یا هنوز واقعهٔ سقوط بغداد و قتل مستعصم خلیفه (٦٥٦) را در حکم انقراض قطعی و نهایی خلافت آل عباس تلقی نمی کرده است و آن را حادثه‌یی نظیر آنچه در عهد سلاجقه گه گاه منجر به عزل و قتل یک خلیفه یا ظهور مدعیان مختلف می شده است[١٦] می پنداشته است، یا آنکه خبر مربوط به استمرار خلافت عباسیان را تا انقراض عالم مبنی بر خبر تأسیس مجدد یک خلافت اسمی عباسی در مصر[١٧]، در دوران سلطان بیبرس (وفات ٦٧٦)، که مقارن همین ایام، خلیفه‌یی از خاندان عباس به وسیلهٔ این سلطان با عنوان المستنصر باللّه در قاهره به خلافت نشست (٦٥٩) منظور دارد. در هر دو حال، وضع خلافت را مقارن ادامهٔ نظم دفتر اول مثنوی طوری نشان می دهد که حادثهٔ سقوط بغداد را در معنی انقراض خلافت از خاندان عباس نمی داند. ب

همچنین است اشارت به وجود فدائیان*، به طایفهٔ اسمعیلیان* و به ملحدان گرد کوه* که کاردزدن آنها هنوز در هنگام نظم مثنوی خاطره‌اش در اذهان مسلمین عراق و شام باقی بوده است، اشاره به حیله‌های مغول در شیوه‌های تعدّی و ایذاء و قتل و غارت آنها* و اینکه در آن ایام گفته می شد مغولان چون بیمار سخت شوند تیرها به آسمان اندازند تا آن ارواح را که به گمان آنها ممکن است برای قبض

۱۷/* الف: ۴۲۳۲/۳ ب: ۴۲۸۲/۳ پ: ۱۶۸۰/۱ ت: ۶۷/۶ ث: ۸۴–۷/۶ ، ۱۰۴/۶ - ج: ۳۴۶۱/۴

حان نماز فرود آید از آمدن به زمین باز دارند*. ونظیر این گونه آداب و رسوم را بعضی مورخان عصر هم به طوایف مغول منسوب داشته اند[۱۸] وروایات آنها فحوای اشارت مولانا را در ین باب تأیید می کند. نیز از همین گونه است اشارت به اهل فرنگ که سابقهٔ طولانی جنگهای صلیبی، آنها را در نظر مسلمین شایستهٔ هر گونه قهر و عذاب الهی می دارد* . اینگونه اشارتها که به ندرت در مثنوی دیده می شود، چیزی از احوال عصر و محیط حیات مولانا جلال الدین را در هنگام نظم مثنوی تصو یر می کند.

بعضی از اینگونه اشارتها نیز چنان است که احوال مجالس نظم مثنوی یا ظروف و شرایط مربوط بدان را نشان می دهد. از آنجمله است اینکه در هنگام اشتغال به تقر یر و املاء مثنوی پاره‌یی از یاران وی حضور دارند*، و علاقه‌یی که آنها به جذب سخن از مولانا نشان می دهند احیاناً موجب می شود که گو ینده به سخن می آید*؛ اینکه نظم مثنوی بعضی روزها تا وقت عصر ادامه می یابد* و چون وقت بیگاه می شود گو ینده مثل واعظی که در آخر مجلس از هر گونه بحث و تفصیل طولانی اجتناب می کند، ناچار به رعایت ایجاز می گردد* و احیاناً دنبال سخن را به روز دیگر موکول می کند*؛ اینکه در حین تقر یر و املاء مثنوی احیاناً برای حاضران غذا می آورند و صرف لقمه‌یی چند جر یان کلام گو ینده را قطع می نماید* یا جوش فکرت وی را می کاهد* و او را به ایجاز و اجمال وامی دارد*.

همچنین اینکه در طیّ تقر یر و املاء مثنوی، گو ینده احیاناً با لحن ایهام به مقری مجلس خطاب می کند و او را به آیه‌یی مناسب ارجاع می دهد* و این طرز خطاب، رسم و شیوهٔ وُعّاظ و مذکّران را در مجالس وعظ و تذکیر به یاد می آورد و پیداست که مولانا در هنگام تقر یر مثنوی، خود را در حالی شبیه به حال وعّاظ می پنداشته است(§ ۶۳الف و مابعد)واینکه گاه نیز لحن کلام وی حال تجاهل العارف دارد* معلوم می دارد که گو ینده در آن احوال، شأن مخاطب یا بعضی حاضران و خاصان مجلس را برتر از آن می یابد که با آنها با لحن تعلیم سخن بگو ید. نیز اینکه شبها در ضمن ادامهٔ مجالس مثنوی، بعضی یاران احیاناً به خواب می روند یا از توّجه به دقایق بیان غافل می مانند و مولانا تنبیه و جلب توّجه آنها را لازم می یابد*، اینکه مجلس نظم گه گاه بیغاره هم دارد و گو ینده به همین سبب حدیث هزل نازل پیش می آورد و در واقع قاعدهٔ **کلّم النّاسَ عَلی قَدْرِ عُقولِهِم** را در مورد حاضران یا جوّ مجلس رعایت می کند* و اینکه شبها گه گاه تا وقتی صبح می دمد مولانا به تقر یر مثنوی اشتغال دارد و صبح که می شود باید از حسام‌الدین عذر بخواهد* و اینهمه اشارتهایی است که تا حدّی احوال مجالس نظم غزلیّات و احیانا

مثنوی را، آنگونه که دولتشاه با طرز بیان مبالغه‌آمیز خاص خویش (§ ۲ پ) آن را همچون نوعی حال وجد و سماع تعبیر و توصیف می نماید، تصویر می کند. ث

پیداست که درین گونه مجالس، مثل مجالس وعظ، به اقتضای حال گوینده سخن فراز و نشیب دارد و مستمعان هم بر حسب فهم و استعداد خویش ممکن است آن را زیاده دشوار یا زیاده آسان بیابند. در واقع، مولانا هم به همین سبب بعضی اوقات از تنگی حوصله و ادراک مخاطب شکایت دارد که عقل وی به زرّ قراضه می ماند و پذیرای نقش سکّه نیست*. گاه خود را مغلوب حالی که در آن وی از خود اختیاری ندارد و شبیه به عطسه یا خمیازه است که بی اراده بر انسان تحمیل می شود می یابد و در بیان آنچه در حدّ فهم مخاطب نیست مجبور می بیند*. پاره‌یی اوقات هم بدان سبب که گوئی غیرت حق را مانع از افشاء اسرار می یابد از شرح و تفصیل مطلبی خودداری می کند* و در اینحال، چنان احساس می کند که گویی صدها خموش بی نَفَسْ از اندرون وی دست بر لب می نهند و او را دعوت به سکوت می کنند*. در برخی موارد ملال مستمع و خواب آلودگی او، وی را وامی دارد تا آب حکمت را از طاحون استعداد او منحرف نماید و آن را به جای آنکه در آسیای سمع وی براند باز پس می برد و در جُویِ اصلی باز می راند*. در بعضی احوال، این دعوی را که خوردن لقمه یا چیزی مانع از استغراق خود وی در آنچه موضوع بحث است می گردد، بهانه‌یی کاهلانه و نوعی افسانه تلقی می کند که ذهن وی می سازد* و حقیقت حال نه چنان است. در هر حال، جذبهٔ حضور حسام‌الدین غالباً وی را وامی دارد تا در مجالسِ نظْم، سخن را همواره در حدّ فهم مستمع نگهدارد و در بعضی احوال، وقتی می کوشد تا رشتهٔ سخن را کوتاه کند، جذبهٔ حسام‌الدین او را به گفتن وامی دارد*. این همه، سهم حسام‌الدین را در پیدایش مثنوی و حتی در سبک بیان آن، قابل ملاحظه نشان می دهد. ج

در بین اشارتهای دیگری که در مثنوی راجع به مجالس نظم یا طرز تلّقی مولانا از طعن طاعنان و فهم مخاطبان هست، پاره‌یی موارد دیگر در خور یادآوری است. ازینگونه است: اشارت به تاریخ نظم دفتر دوّم*؛ نقد ادراک قاصر فهمان و جواب طعّانه‌یی که به احتمال قوی باید از اصحاب شیخ صدرالدین قونوی یا کسانی باشد که مفتون مقالات عرفان نظری بوده‌اند*؛ انتقاد از احوال زمانه*؛ دفع اتهام اطناب گرایی از خویش*؛ نقد و تنبیه مستمع*؛ اشاره به اینکه مثنوی فقط شامل قسمتی از حقیقت است نه بیش از آن* و با اینهمه، چنانکه در دیباچهٔ دفتر اول تصریح می کند، جوهر و حقیقت قرآن را هم متضمن است؛ اشارت به اینکه قصه‌ها

و تمثیلات مثنوی برای شناخت احوال نفس اهمیت خاص دارد* ولیکن برای آنکس که اهل نیست ممکن است موجب ضلال گردد* ؛ اشاره به اینکه مثنوی را کسانی که تنها برای تفرّج می خوانند حالشان به حال کفّار می ماند* که اینــهمه، در مثنوی نظایر دیگر هم دارد. ج

۱۹ البته مولانا از اینکه جرِّ جرّارِ کلام و آنچه سخن را از جایی به جایی می کشاند او را به دنبال خویش به هر سویی می برد، مکرّر شکایت دارد و مخصوصاً از اینکه در طیّ قصه ها، ضرورت توّجه به قالب و صورت حکایت نمی گذارد تا او سرِّ قصه و آنچه را بیشتر دلخواه اوست به بیان آورد، ناخرسندی نشان می دهد. بیقیدیهایی که به تصریح خود او در آنچه به قافیه اندیشی مربوط است دارد و از ویژگی های سبک بیان اوست، در بعضی موارد به بیدقتی هایی در بیان معنی می انجامد که مایهٔ حیرت است و اشتباهاتی را در بر دارد که هر چند به هر حال از استغراق ذهن گوینده ناشی است، باز از گوینده‌یی مثل مولانا خالی از غرابت نیست. الف

از آنجمله است اینکه یک جا موسی در جواب فرعون که او را متهم به جادوگری می سازد، می گوید من چه نسبت به جادوگران دارم که دم من برای مسیح هم مایهٔ رشک می شود* . گویی گوینده یک لحظه فراموش می کند که اگر هم موسی به وحی نبوّت خویش از حال مسیح و اعجاز دمِ وی چیزی می داند، باری فرعون که مخاطب اوست در آن ظلمت کفر خویش نمی تواند چیزی از اشارت او را راجع به مسیح آیندهٔ مربوط به قوم بیگانهٔ سبطی درک کند و تازه چنین قولی نمی تواند اتهام جادویی موسی را در نزد فرعون دفع نماید. جای دیگر، در ضمن نویدهایی که موسی به فرعون می دهد، یک وعده‌اش هم این است که اگر به

۱۸/* ب: ۲۷۹۵/۱ پ: ۳۵۴۲/۵ و ۳۰۳۷/۶ ، ۴۱۰۱/۳ ، ۲۱۲۷/۴ ، ۸۵۸/۳ ،
۳۷۴/۶ ، ۲۲۶۹/۵ ت: ۱۵۸۵/۱ ، ۱۳۱۹/۴ ، ۳۸۱۸/۴ ، ۲۱۰۵/۳ ، ۱۶۴۵/۴ ،
۱۹۶۰/۱ ، ۳۹۹۰/۱ ، ۲۵۱۳/۳ ث: ۱۹۲۰/۲ ، ۳۰۱۲/۴ ، ۱۰۹۴/۴ و ۵۵۹/۴~ ،
۱۲۴۰ــ۲/۶ ، ۱۸۰۷/۱ ج: ۳۲۸۷/۴ ، ۳۲۹۸ــ۹/۴ ، ۱۲۸۲/۴ ، ۲۰۶۱/۴ ،
۳۰۸۹/۱ ، ۲۵۱۴/۳ ، ۲۰۷۵/۴ چ: ۶/۲ مقایسه با ۲۷۹۵/۱ ، ۴۲۲۷/۳ ، ۱۸۶۸/۶~
، ۳۵۰۵/۲. ۳۰۸۷/۱ ، ۱۹۴/۲ و ۵۵۹/۴ و ۲۰۰۱/۶ و ۳۵/۱ ، ۲۹۰۲/۱ ، ۴۶۱/۴~و
۳۲۷۹/۴~ ، ۳۴۶۶/۴

یکتایی خدا اقرار آورد، همواره جوان خواهد ماند و فرّ جوانی بر روی وی همان دری را می گشاید که مژدهٔ پیغمبر آن را بر روی عُکّاشه گشود *. گویی موسیِ مولانا و خود او، در طیّ نقل قصه، هیچ به یاد نمی آورند که فرعون نور نبوت و ولایت آنها را ندارد تا از قصهٔ عُکّاشه و مژدهٔ او به خروج ماه صفر که در عهد رسول عربی روی خواهد داد پیش از وقت مطلع باشد و اشارت کلیم خدا را درست درک کند. ب

اشاره به وجود روم و گُرج در مصر عهد فرعون * که شاید از ضرورت قافیه ناشی باشد و اشاره به وجود زنار * در حکایت آن پادشاه جهود که نصرانیان را می کشت و در طیّ حکایت مثنوی در واقع فقط احوال نصرانیان عصر و محیط مولانا و دنیای اسلام را تصویر می کند نیز از همین مقوله است. همچنین طیّ خطابی که در ضمن داستان مربوط به سورهٔ عبس از جانب حق به پیغمبر می رود و خداوند وعدهٔ بسط و نشر اسلام را در آینده به رسول می دهد، یکجا گفته می شود که این صیتْ و آوازه به زودی از بصره و تبوک * در می گذرد و گوینده که البته مولاناست توجه ندارد که درهنگام نزول این خطاب هنوز بصره ساخته نشده بود[۱۹] وشاید برای اجتناب از این سهو تاریخی بوده است که لفظ بصره را بعضی ناسخان بَشرَه و بُصرىٰ ضبط کرده اند ــ به عنوان نام جایی در شام. پ

طرفه آن است که یک جا هم به مناسبت از قول پیغمبر نقل می کند که من برای آنکه شما را در وحشت و اضطراب نیفکنم، شرح آن دشمن را که در جان شماست و نفس امّاره است به زبان نمی آورم و مثل بوبکرربابی از این کار تن می زنم * تا سخنْ ناگفته شما را هدایت و تربیت کنم. بدینگونه، مولانا در ینجا پیغمبر را از زبان خود او با کسی مقایسه می کند که قرنها بعد از او به وجود می آید و اشارت به او هم خاصه با تشبیه کردن حال خویش به کار او شایستهٔ رسول نیست. درست است که اِخْبار از آینده ــ چنانکه ولی محمد اکبرآبادی از شارحان مثنوی هم در شرح این موضع خاطرنشان می کند ــ از پیغمبر غریب نیست، اما صحابه از مغیبات خبر ندارند و اشارت به نظیر این احوال هم در زبان رسول ناچار باید مستند به روایات مشهور و معتبر و اسناد صحیح و قابل اعتماد باشد. پیداست که این اشارت، به طرز بیان مولانا مربوط است و سرایندهٔ مثنوی، چنانکه گه گاه شیوهٔ اوست، ظاهراً خود را هرگز ملزم به اجتناب از ینگونه بی دقتی ها ندیده باشد. عجب آنکه در یک غزل دیوان کبیر ** هم به خواجه ابوبکر ربابی چنان خطاب می کند که گویی معاصر اوست و اگر در این خطاب مولانا خود را در محیط اعصار گذشته تصوّر نکرده باشد می توان پنداشت که در عصر وی در بین یـــاران شهر کسانی هم به این نام

وعنوان بوده باشند.

۲۰ بدون شک، این نکته که مولانا در نظم مثنوی غیر از آنچه تقاضاگر درونی و جرّجرّار کلام بر وی الزام می کند تا حدّ زیادی نیز به حدّ فهم مستمع و به میزان شوق و ملال حسام الدین مقید می ماند، نقش بارزی در اوج و فرود کلام مولانا و در گرایش آن به اجمال یا تفصیل دارد. از آنچه در پاره‌یی موارد در باب اینگونه اسباب ودواعی خویش به زبان می راند، تنوّع و تکثّر اینگونه عوامل و اسباب را می توان استنباط کرد. از جمله، در بعضی موارد آنچه را یک جا به اجمال گفته است جای دیگر به تفصیل بیان می کند؛ چنانکه از مضمون جرقّه یا «ستارهٔ آتش» که دزدی پنهان آن را در ظلمت شب با انگشت خویش خاموش می کند،یک جا* با اشاره‌یی کوتاه می گذرد و جای دیگر* آن را با تفصیلی روشنگر به صورت قصه‌یی کوتاه به بیان می آورد.

در برخی موارد که مضمون یا قصه‌یی را تکرار می کند، غالباً به اشارت اجمالی یابه تفصیلی که در جای دیگر در آن باب دارد ارجاع می کند. این نکته نشان می دهد که بر رغم شوریدگی ها و پریشانی هایی که گه گاه در سیاق مثنوی هست و خود مولانا هم احیاناً بدان اذعان دارد* ، باز سررشتهٔ کلام رادر طول نظم مثنوی از دست نمی دهد. چنانکه وقتی در دفتر ششم به مناسبت از ضرورت «استثناء» که گفتن ان شاء الله و حواله کردن احوال به حول و ارادهٔ خداوندست سخن می گوید* ، در عین حال خاطر نشان می کند که در ین باب در رعایت شرط حزم که استثناء هم متضمن آن است در «ابتدای مثنوی» نیز سخن گفته است. پیداست که اینجا نظر به داستان طبیبان دارد که در قصهٔ پادشاه و کنیزک به خاطر همین ترک استثنا به عجز انسانی متوجه گشتند و چون خود را بر درمان هر دردی قادر پنداشتند، به تعبیر مولانا — پس خدا بنمودشان عجز بشر* .

در پاره‌یی مواضع نیز مولانا چون حوصلهٔ تنگ و فهم نارسای مخاطب را مانع از شرح و تفصیل مطلب می یابد، به بهانهٔ آنکه وقت «بیگاه» گشته است یا به همان سبب که در محدودهٔ وقت بیگاه مجال بیان را تنگ می یابد، از تفصیل مطلب عذر می خواهد* و گاه تفصیل را موکول به وقت دیگر می دارد و خود را وامدار تفصیل آن می نماید. *

۱۹/* ب: ۲۵۸۴/۴ ، ۲۳۶۴/۴ پ:۱۱۰۳/۳ ، ۳۵۹/۱ ، ۲۰۷۲/۲ ت:۱۹۱۶/۲

۱۹/** * دیوان کبیر ۲۷۹۶۳/۶

چیزی که وی را غالباً از توجه به اسرار دلالات به سوی ظواهر «حکایات» باز می گرداند، رعایت حال مستمع و حدّ فهم اوست که بیشتر جز به صورت و ظاهر افسانه توجه ندارد*. در برخی موارد هم خود وی از اینکه استعراض کلام رشتهٔ سخنش را طولانی می کند و وی را از مقصدی که دارد دور می نماید، اظهار ناخرسندی می کند و قبل از آنکه «راه راست» را بگذارد و از «پهنائی» راه حرکت کند*، دنبالهٔ کلام و سررشتهٔ آن را به دست می گیرد. ت

۲۱ درست است که مثنوی طرح و تبویب پیش پرداخته‌یی ندارد و توالی مطالب آن تابع جریانِ سیّالِ ذهن گوینده و اقتضای مجلسی است که مثنوی به جهت مستمعان معدود آن املاء و تقریر می شود، اما مولانا در طیّ چهارده سالی که به نظم و املاء آن اشتغال دارد، با رعایت تناسب و حجمِ مطالب و در واقع بیشتر بر مبنای آنچه اقتضای وقت و واردات قلبی خود اوست، مجموعِ مطالب مثنوی را در عمل در بین دفترهای شش گانه که از لحاظ تاریخ و توالی دنبال یکدیگر قرار دارد تقسیم می کند و پایان هر دفتر را هم گه گاه با عبارتهایی چون «والله اعلم بالصواب»* یا «تَمَّ الکلام»* که غالباً کتب و اقوال اهل تحقیق با نظیر این عبارات پایان می یابد، ختم می کند. الف

گاه باقی «گفت و گو» را در آخرین بیت یک دفتر به دفتر بعد موکول می نماید* و هر چند پایان بعضی دفترها هم تصریحی به ختام کلام ندارد، ختم مطالب در آنها طوریست که جایی برای انتظار مستمع باقی نمی گذارد* یا آنکه اندکی قبل از بیت پایان*، ذهن مستمع را با اشارتی مناسب* برای توجه به ختم آن آماده می کند. آنچه ذهن مستمع از قبل برای پایان یافتنش آمادگی نمی یابد، دفتر ششم است که پایان بی پایان آن*، مثنوی را در موضعی که هیچ انتظار نمی رود ناتمام می گذارد. ب

با آنکه خود مولانا مثنوی را به دفترهای مختلف تقسیم می کند و گاه نیز دنبالهٔ یک قصه* را در دفتر دیگر* ادامه می دهد و در عین آنکه می داند آنچه هر بار در مثنوی ناگفته می ماند اگر به بیان آید مثنوی را به بیان عامیانه ممکن است به قدر بار چهل شتر طولانی نماید* و احوالی هم در عالم روح و عشق و معرفت هست که تمام مثنوی نیز گنجایی آن را ندارد*، باز خود وی مثنوی را چنانکه هست غالباً

۲۰/* الف: ۳۸۴/۱، ۳۵۷/۶ ~ ب: ۲۸۹۷/۱~، ۳۶۶۶/۶، ۴۸/۱ پ: ۲۱۰۵/۳، ۲۱۳۹/۳ ت: ۱۹۴/۲~، ۱۲۶۱/۲

همچون صورت متّصل و واحدی تنقّی می کند که تمامِ آن نیز — صد کتاب ار هست جز یک باب نیست* . همین صورت واحدست که در طی سالها، از حدود سنه ۶۵۸ تا ۶۷۲ که سال وفات اوست، اندک اندک در مجلس یاران می روید و سپس می بالد و می پوید و با دست و زبان نامرئی به الهام دهندهٔ خویش که حسام الدین چلبی است شکر ودعا* نیاز می کند. حسام الدین هم که مولانا درباب مثنوی یک جا تصریح می کند که در مورد مثنوی — قصدمِ از انشاش آواز تو است* ، ظاهراً و آنگونه که از یک اشارت افلاکی [1] هم برمی آید، آن را می نویسد و بر مولانا به «آواز خوب» خویش باز می خواند و به لطف آواز جذبه و تأثیر آن را می افزاید و مجالس جمع یاران را با انشاد آن شور و حال می بخشد. پ

۲۲

در دفتر اوّل، رشتهٔ اتّصالی که اوّلین داستان مثنوی را بانی نامه مربوط می کند بیان این نکته است که شکایت و حکایت «نی»، «نقد حال ما»ست و تا وقتی وجود ما مثل «نی» از خودی و از تعلّق به نفس و عالم حسّ خالی نشود و آنچه را موجب حرمان وی از عشق و وصال حق است نفی نکند، به مرتبهٔ نی که نَفَسِ پرسوز او دم آتشینِ نایی را منعکس می کند و رمزی از حال عارف کامل را که مٰایَنْطقُ عَنِ الْهَویٰ درقرآن (۵۳/۳)وصف اوج مقام اوست عرضه می کند، نمی تواند نایل شود. البته باقی مثنوی در واقع «تطویل» همین نی نامه است و با رشته یی نامرئی تمام دفاتر شش گانه هم به نحوی با همین نی نامه پیوند پیدا می کند. الف

اما آنچه به طور مرئی اجزاء این دفاتر شش گانه را به یکدیگر پیوند می دهد، تقریر و بیانی است که یک رشتهٔ طولانی از دلالات و مقالات و یک سلسلهٔ ممتد از حکایات و تمثیلات گونه گون آن را با حکایت و شکایت نی که خود شوق و درد عارف را در مهجوریش از عالم وحدت و در اشتیاقی که به بازگشت بدان دارد بیان می کند، مرتبط می سازد. گویی تمام اجزاء مثنوی، دنبالهٔ تطویل نی نامه است که شوق و درد روح و مخصوصاً اشتیاق جان عارف را برای آنچه بازگشت به مبدء محسوبست و صوفیه آن را فنا می خوانند، به بیان می آورد و به نالهٔ نی و آنچه نی به زبان حال در سوز و درد خویش پنهان و آشکار می دارد، معنی وحیات می بخشد. ب

۲۱/۱ــ مناقب ۷۴۲/۲

۲۱/* الف: ۴۰۰۳/۱ ، ۳۸۱۰/۲ ب: ۴۸۱۰/۳ ، ۳۸۵۵/۴ ، ۴۲۳۸/۵ ، ۴۲۲۷/۵ ، ۴۹۱۶/۶ ، پ: ۴۸۱۰/۳ ، ۳۷/۴~ ، ۷۹۰/۴ ، ۱۲۲۸/۳ ، ۳۶۶۷/۶ ، ۸/۴~ ، ۹/۴ــ۷۵۸

مضمون این بانگ نی، مثل سرّ بانگ رباب، در تعدادی از غزلیات دیوان کبیر هم هست و در بسیاری از غزلیات وی نیز مضمون واقعی شور و شوق جان عارف در عشقی است که او را از عالم حسّی و دنیای مادّه بیرون می کَشَد و به ماورای عالم حسّ می خواند. بدینگونه، غزلیّات دیوان کبیر هم مثل ابیات مثنوی، خواه بی واسطه و خواه مع الواسطه، با آنچه مضمون حکایت و شکایت نی و قصهٔ مهجوری و مشتاقی روح عارف محسوبست به نحوی ارتباط دارد و توجّه به این نکته، مولانا را هم از جملهٔ آنگونه آفرینشگران نشان می دهد که یک نوع «وسوسه» یا «اندیشهٔ ثابت» به قریحهٔ ابداع آنها جهت و مسیر خاص می دهد، و بسا که تمام آنچه می گویند و می نویسند به نحوی با همان وسوسه یا اندیشه ثابت آنها مربوط می شود. به هر حال، مضمون نی نامه در سایر آثار مولانا هم به طور مرئی یا نامرئی همچون یک اندیشهٔ ثابت بر ذهن گوینده به نحوی خطور دایم دارد و پیداست که تمام اندیشه های دیگر وی را به صورتی تحت الشعاع خویش می نهد. پ

اما تنوع بی نظیری که در توالی افکار مولانا هست، جز به ندرت، برای مخاطبِ عادی مثنوی این فرصت را پیش نمی آورد که وی بتواند رشتهٔ نامرئی فکر ثابت را همه جا در سطح جریان سیّال مطالب مثنوی دنبال کند و آنکس که در قعر معانی و در اعماق این دنیای سیّال، سررشتهٔ آن فکر ثابت را باز می یابد، دایم در کشاکش امواج فکر و بیان مولانا سررشته را از دست میدهد و این نکته را که به هرحال تمام اجزاء هر شش دفتر به نحوی این اندیشه را می پرورد و بیان می دارد، جز در پاره یی حکایات رمزی(§ ۱۷۹ الف ومابعد) که در جای جای مثنوی پراکنده است، به طور بارز نمی تواند دنبال کند. معهذا توالی اجزاء مثنوی، این رابطهٔ انفصال ناپذیر را که ناچار وجود رشتهٔ ارتباطی نامریی در اعماق ذهن گوینده می بایست موجب تحقّق آن شده باشد، چنان به طور بارز نشان می دهد که در ین باره برای محقق منتقد جای انکار و تردید باقی نمی گذارد. ت

۲۳

دفتر اول که با شکایت و حکایت نی آغاز می شود، در داستان پادشاه و کنیزک*، به طور رمزی نشان می دهد که روح تا از تعلّق به آنچه فانی و ناپایدارست رهایی نیابد نمی تواند عشق برتری را که عشق پادشاه است پذیرا شود. اما رهایی از آنچه فانی است — و اینجا زرگر رمز آن است — حاجت به رهایی از تمام آنچه روح را به مادّه مقیّد کرده است دارد و در بین اینگونه چیزها، ورای تعلّقات مادّی که مایهٔ هلاکِ روح است، نفاق افکنی ها و خشونتهای ناشی از تعصبات دینی هم

که در قصهٔ وزیر و پادشاه جهود* و در داستان پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی سعی نمود* انعکاس دارد نیز هست و مولانا نشان می دهد که جز با رهایی از آنها خلاصی از عالم حس و از زندان نفس برای انسان ممکن نخواهد بود.

آنچه در دنبال این قصه ها می آید، ناشی از تداعی هایی است که تقریر و بیان این معنی به ذهن گوینده القاء می کند. اما در آنجمله قصهٔ آمدن رسول روم تا امیرالمؤمنین عمر* و قصهٔ بازرگان و طوطی* و داستان پیر چنگی*، به طور بارزی این رمز ارتباط روح با حبسگاه دنیای حس و لزوم از خود رهایی وی را برای خلاصی از ین زندان ماده، به بیان می آورد.

چنانکه حکایت نخجیران و شیر*، ضرورت اجتناب از آنکه خیال کژ و القاء سوء، انسان را در راه حق دچار وسوسه دارد و به چاه هلاک افکند، نشان می دهد و قصهٔ خلیفه و اعرابی*، حقارت و محدودیت «تعیّن» انسان را در سیر صعودی وی به عالم نامحدود بی تعیّن بیان می دارد و داستان خدو انداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی* اهمیت اخلاص در عمل را در ین سیر و سلوک روحانی که غایت آن از خود رهایی است، تصویر می کند.

۲۴

دفتر دوم که با بیان سرّ تأخیر دنبالهٔ کتاب آغاز می شود، از همان اوّل نشان می دهد که ورای حسّ ظاهر، حسّ باطنی هم هست* و آنچه انسان را قادر به شناخت و جستجوی نقش هایی بیرون از آب و خاک می کند*، قلبی است که مثل آینهٔ زدوده یی از زنگار خودبینی و از آنچه او را در بند تعلّقات می دارد، پاک و صافی باشد. البّته آنها که در زندان حسّ و خیال محبوس مانده اند، بدان مرتبه راه ندارند.

تداعی معانی و آنچه مولانا از آن تعبیر به جرّجرّارِ کلام می کند، وی را در سراسر مثنوی از یک فکر به فکر دیگر می برد و از یک قصه یا حدیث که بر وجه تمثیل بدانها استناد می کند به حدیث و قصهٔ دیگر می کشد. اما رشتهٔ فکر در اعماق ذهن گوینده به همدیگر پیوند دارد و به نحوی نامرئی با همان مفهوم شکایت و حکایت «نی» که باقی مثنوی خود تفصیل و تطویل آن است نیز همچنان مربوط می نماید.

۲۳/* الف: ۳۵/۱ ~، ۳۲٤/۱ ~، ۷۳۹/۱ ~ ب: ۱۳۹۰/۱ ~، ۱۵٤۷/۱ ~، ۱۹۱۳/۱ ~
پ: ۹۰۰/۱ ~، ۲۲٤٤/۱ ~، ۳۷۲۱/۱ ~

از لزوم تــرک عالم حس وعبوربه ماوراء آن، ضرورت احتیاط از غلبهٔ وهم و پندار و از آنچه القاء نفس و شیطان محسوبست نیز الزام می یابد. چرا که بی این مایه احتیاط سالک در زندان حس باقی می ماند. به علاوه هر سالک و جو ینده‌یی هم پایان راه و آفات آن را نمی داند و آنکس که تخم خار می کارد البته خرمن گل حاصل نخواهد کرد. اینجا قصهٔ آن همراه عیسی* به بیان می آید که از عیسی درخواست تا استخوانهای کنار راه را به افسون دم مسیحایی خو یش زنده کند و شیری که از آن استخوانها پدید آمد وی را هلاک کرد. این معنی نشان می دهد که سالک، آفات طر یق را نمی داند و به هر وسوسه‌یی که در دل او راه یابد نباید تسلیم شود. پ

قصهٔ صوفی و خادم خانقاه* که بهیمهٔ او چون در اصطبل خانقاه جز «لاحولِ» خادمْ قُوتی نیافت در راه پای رفتن نداشت، به طور رمزی معلوم می دارد که هر کس در دنیا تلبیس و فر یب شیطان خورده باشد، در راه حق مثل همین بهیمهٔ صوفی به سر در می آید و از پل نمی تواند بگذرد. به علاوه، حال عارف که شکایت «نی نامه» حکایت حال اوست در عالم ماده و تعلّقات حسی داستان باز را در خانهٔ کمپیر* دارد و هم به حال باز که در و یرانه میان جغدان گرفتار می شود* می ماند و پیداست که روح در عالم مادّه، حکم یوسف را در درون‌چاه دارد و تا از چاه بیرون نیاید بر تخت «اجتبا» که لازم مرتبهٔ خلافت الهی انسان است، راه نمی یابد. ت

برای رهایی از زندان حسّی، تحمل ر یاضت و مشقت که خود لازمهٔ قطع علایق از تعلقات است، ضرورت دارد و این مرحله را بی عشق به حق نمی توان طیّ کرد و شک نیست که دوستی، نشانی دارد و هر کسی لاف دوستی می زند از عشق واقعی بهره ندارد. عشق حق هم امری است که در حوصلهٔ آداب و رسوم ظاهر نمی گنجد و در آن، شور و حال که نشان اهل طر یقت است بیش از رسم و قال که شعار اهل شر یعت محسوبست به کار می آید. حکایت بیماری ذوالنون*، نشان می دهد که نشان دوستی، تحمل محنت و جفاست و قصهٔ موسی و شبان*، معلوم می دارد که قرب و رضای حق با پیروی از آداب و رسوم دست نمی دهد؛ با دل شور یده و عشق مقدس حاصل می آید. قصهٔ منازعت چهار کس جهت انگور* نیز که معلوم می دارد بیشتر اختلافات شایع در بین خلق عالم لفظی است و از تفاوت در طرز تلقی آنها ناشی است، خود در عین حال گواه دیگر بر ین دعوی است که ز بان وقال نباید مایهٔ اشتباه و اختلاف شود، باید به درون و حال نظر داشت. پیداست که آنکه جو یای حق است از اختلاف لفظ ها به خطا نمی افتد و حال او به قصهٔ آن شخص می ماند که اشتر ضالّهٔ خود را می جو ید* و البته چون اشتر، «گمشدهٔ» اوست، آن

را نیز چنانکه باید می شناسد و در باب آن به خطا نمی رود.

با اینهمه، آنکس که طالب راه حق است، از دلالت و ارشاد آنها که شناسای راه هستند بی نیاز نیست و سالک که از ارشاد و هدایت پیر محروم گردد، دچار خطا می ماند. داستان عیادت پیغمبر از صحابی رنجور*، نشان می دهد که حتی دعای سالک نیز اگر از تلقین مرشد نباشد ممکن است مایهٔ حجاب و زیان شود. چنانکه از قصهٔ معاویه و ابلیس* هم بر می آید که آنچه انسان را به خیر می خواند، اگر خاطر رحمانی نباشد و از تلقین ابلیس نشأت گرفته باشد مایهٔ شرّست و بی شک برای آن است که وی را از خیر بزرگتر مانع آید.

در بین سایر قصه ها که دفتر دوم را همچنان در مسیر پیام نی و دنبالهٔ نی نامه در دفتر اول جریان می دهد و سیر سالک طالب را با ارشاد شیخ و مرشدی که رمزی از طبیب الهی مذکور در داستان پادشاه و کنیزک باشد مربوط و مشروط می دارد، حکایت طعنه زدن بیگانه در حق شیخ و جواب گفتن مرید* و همچنین داستان تشنیع زدن صوفیان بر آن صوفی که پیش شیخ بسیارمی گوید*، ناظر به اهمیت خاصی است که ارشاد و هدایت شیخ در نیل سالک به مقصد سلوک دارد و جرّجرّار کلام اینجا در عین حال، مخاطب مثنوی را متوجه می کند که اولیاء حق را نباید بادیدهٔ حقارت دید و کرامات آنها را باید با نظر قبول و همچون نشانی از قدرت و مشیّت الهی تلقی کرد. قصهٔ کرامات آن درویش که در کشتی به دزدی متهمش کردند* و داستان حیران شدن حاجیان در کرامات آن زاهد بادیه* نیز در واقع برهان این دعوی است.

۲۵

در دفتر سوم که بیماری و نالانی، حسام الدین را دستخوش ملالی کرده است و همین نکته ظاهراً وی را از مطالبهٔ آغاز کردن دفتر تازه یی از مثنوی باز داشته است*، مولانا با اشارت به مزاج وی خاطر نشان می کند که هر چند دنیای حسی دنیای کثرات و عالم آکل و مأکول است، وی که از ابدال حق و خاصّان او محسوبست*، البته مزاجش روحانی است،ازمزاج عنصری تبدیل یافته است و از ین رو، به قوت روح زنده است و دستخوش عناصر و تبدل و انحراف آنها نیست.

۲۴/*الف: ۲/۴۹، ۲/۷۲ پ: ۲/۱۴۱~ ت: ۲/۱۵۶~، ۲/۳۲۳~، ۲/۱۱۳۶~
ث: ۲/۱۳۸۶~، ۲/۱۷۲۰~، ۲/۳۶۸۱~، ۲/۲۹۱۰~ ج: ۲/۲۱۴۱~، ۲/۲۶۰۴~
چ: ۲/۳۳۰۳~، ۲/۳۵۰۶~، ۲/۳۴۷۸~، ۲/۳۷۸۸~

در دنیای آکل و مأکول هم هر گونه تبدیل مزاج سبب می شود تا موجود زنده از غذایی که در مرتبهٔ مادون داشت فطام یابد* تا غذایی که در مرتبهٔ برتر مناسب اوست با مزاج وی سازگار افتد. چنانکه کودک چون از بطن مادر زاده شود، از خون که آنجا غذای وی بود فطام حاصل می کند و به جای آن از شیر مادر که از جنس همان خون است[۲۰] غذا می یابد و چون دوران شیرخوارگی وی پایان پذیرد از شیر مادر فطام می یابد. آنکس هم که در ین عالم در عالم روحانی ولادت ثانی بیابد، در طیّ این تبدیل مزاج، از غذای عناصر انقطاع می جوید و مزاج وی محتاج عناصر و تربیت آنها نمی ماند. پس اگر به این کودک که در تنگنای زهدان است و هنوز تبدیل مزاج نیافته است گویند بیرون از دنیای تنگ تاریک او دنیایی فراخ و روشن و پر نعمت هست باور نمی کند. خلق عام هم هر چندابدالِ(§ ۱۰۵ پ) حق آنها را به عالم ماوراء حس می خوانند، مثل همین جنین خوکرده به زهدان، بیم از ناشناخت وانس با مألوفات و مُشْتَهیات، آنها را از قبول دعوت و قول ناصحان باز می دارد. در عین حال، قصهٔ آنها به داستان خورندگان پیل بچه* می ماند که ترک نصیحت ناصح کردند و سزای خویش دیدند. اینجاست که مولانا سالک را الزام به رعایت حزم می کند و خاطر نشانش می سازد که مثل این خورندگان پیل بچه، نباید جاذبهٔ ذوق لقمه، وی را به ترک احتیاط وادارد و جان خود را در چاه فریب که غولان بیابان در سرراه وی کنده اند تباه کند. قصهٔ شهری ورروستایی* (§ ۱٤٤ج) که اینجا به مناسبت با تفصیل بسیار به بیان می آید، تمثیل حال کسی است که مثل مرد شهری به خاطر وسوسهٔ یاران راه یا به طمع نیل به راحت، شهر را که خود کنایه‌یی از دنیای فراخ روحانی است رها می کند و به اعتماد دروغ روستایی که اینجا کنایه از شیطان است خود را دچار شقاء و مضیقهٔ عالم محدود حسّی که روستا کنایه از آن است می سازد. بدون شک، به همین سبب که روستا در نزد مولانا کنایه و رمزی از عالم محدود حسی است، در یک موضع دیگر مثنوی*، وقتی درباب مرغی که بر باروی شهر نشسته باشد از واعظی می پرسند که از سرودُم این مرغ کدام فاضلتر است، پاسخ می دهد که از آن دو هر یک به سوی شهرست فاضلترست و گر چند دُم باشد نه سر. آیا انعکاس تفوق اقتصاد شهری و تفاوت معیشت طبقات روستایی و
شهری عصر را در این طرز تلقی مولانا از شهر و روستا نمی‌توان معاینه دید؟ ب

البته عالم حسّی، دار امتحان و بلاست و این امتحان هم حقیقت حال و مآل خلق را معلوم می دارد. حکایت آن شغالی که در خم رنگ رفت* و دعوی طاوسیش چون مواجه با امتحان شد برای وی موجب رسوایی گردید و قصهٔ مرد لافی که با

بی برگی و گرسنگی لب و سبلت خود را با دنبه چرب می کرد* و ربوده شدن دنبه به وسیلهٔ گربه موجب آشکار گشتن سرّش گردید، نشان می دهد که مدّعی ناچار در معرض امتحان رسوا می شود و دنیا که دار ابتلاست به اهل ترفند و دروغ اجازه نمی دهد که همواره به اغوای خلق توفیق بیابند. به علاوه، امتحان این عالم آنها را که مغرور و مفتون خویش می مانند و خویشتن را از هر گونه سقوط ایمن می پندارند کیفر می دهد. چنانکه بلعم باعور* و هاروت و ماروت* هم سرانجام کفّاره خودبینی های خویش را در همین معرض امتحان و ابتلا دادند. بدینگونه، پیداست که در نیل به مقصود هم توفیق حق شرط است و تنها احتراز از غولان راه و اجتناب از دعوی و غرور کافی نیست. قصهٔ فرعون که آمدن موسی را خواب دید و برای اجتناب از عواقب آن تدارک اندیشید*، نمونهٔ جهدی بی توفیق است که برای وی جز خذلان حاصل نداد و ساحران هم که وی آنها را برای معارضه با موسی خواند، بر رغم پندار وی، تسلیم دعوت موسی شدند و چون برخلاف منع فرعون بدانسوی دنیای حس که ماورای اقلیم قدرت فرعونی بود راه یافتند، از تهدید و عقوبت فرعون هم هراسی در دل راه ندادند. اینجا، گویندهٔ مثنوی از حال تسلیم و رضایی که این ساحران نسبت به مشیّت و قضای الهی دارند*، متذکر احوال اولیاء می شود که گویی چون اشارت لاخَوفٌ عَلَیْهِم ولا هُم یَحْزَنون در قرآن (۱۰/۶۲) نقد حال آنهاست، از هیچ محنت و بلایی غم به دل راه نمی دهند* و حتی برای دفع بلا هم دست به دعا بر نمی دارند. قصهٔ شیخی که بر مرگ فرزندان جزع نمی کرد* و داستان دقوقی* که دعا کردنش برای نجات یک کشتی هم نزد اولیاء حق که پشت سر وی نماز می خواندند مورد اعتراض واقع شد(§۱۵۳ج ومابعد)،نشان می دهد که درمقابل اراده و مشیّت آنکس که مختار مطلق است، برای انسان جای اضطراب و اعتراض نیست.

جالب آن است که مولانا از حکایت آن شخص که در زمان داود پیغمبر روزی حلال می خواست* و منشأ تمثّل بدان الزام جهد و طلب و تحذیر از یأس و کسل بود، به این نتیجه می رسد* که طالب حق باید از کشتن گاو نفس اندیشه ندارد، اما هر شیخ مدّعی را هم داود پیغمبر نشمرد و از صحبت آنها که در شناخت حق و باطل تمیز ندارند بگریزد؛ از آنکه صحبت احمق مایهٔ گمراهی است و داستان عیسی که از بلای وجود احمق به فراز کوه پناه برد* و قصهٔ اهل سبا که ازدم احمق نعمت آنها زایل گشت* مؤید این معنی است واین همه نشان می دهد که سالک طالب باید از آفات راه بر حذر باشد اما شوق طلب را هم به این بهانه از دست ندهد.

البته توالی افکار و جرّجرّار کلام در ضمن نقل این حکایتها همه جا از سخن

سخن می‌شکافد و از هر نکته معنی تازه‌یی بیرون می‌آورد که خود خاص شیوهٔ قصه‌پردازی مولاناست ومخصوصاً آنجا که حدیث عشق و طلب پس آید، در حوصلهٔ نقل و تحلیل هم نمی‌گنجد. از سایر قصه‌ها که درین دفتر به بیان می‌آید، قصهٔ وکیل صدر جهان که از بخارا گریخت*، نشان می‌دهد که طالب عاشق در وجود معشوق فانی است و از خود اختیار و تصرف ندارد. حکایت آن مسجد که عاشق کُش بود و آن عاشق مرگ جوی که درو مهمان شد*، معلوم می‌کند که در عشق واپس خزی و شیشه جانی انسان را از نیل به مراد باز می‌دارد. با اینهمه، از قصهٔ ملاقات آن عاشق با صدر جهان* بر می‌آید که هیچ عاشقی جویای وصل نیست الاّ که معشوق هم طالب اوست* و این نکته که هر شوریده‌یی ناچار شوراننده‌یی دارد*، نزد مولانا این کشش دو جانبه را توجیه می‌کند و در تقریر این معنی، حکایت عاشقی دراز هجران* را در پایان دفتر سوم مطرح می‌کند که آنجا ناتمام می‌ماند و باقی را به دفتر چهارم حواله* می‌دارد. ث

۲۶

در دفتر چهارم که خطابی عاشقانه و آکنده از ذوق محبّت به حسام‌الدین دارد و مولانا در طیّ آن وی را همچون الهام‌بخش خویش می‌ستاید*، حکایت عاشق دراز هجران را که در دفتر سوم ناتمام ماند «نقد وقت» می‌خواند* و با ادامهٔ نقل آن نشان می‌دهد که این دلدادهٔ هجران کشیده، یک بار چون شب هنگام از عسسِ شبگرد می‌گریزد به باغی مجهول پناه می‌جوید و آنجا معشوقی را که سالها وی در طلب او بوده است باز می‌یابد*. این ماجری، از دیدگاه گویندهٔ مثنوی نشاندهندهٔ این معنی است که حتی عسس عوان مردم‌آزار هم که تجسّم شرّ به نظر می‌آید، ممکن است وجودش منشأ خیر شود و در واقع شرّی که در عالم هست نسبی است و بدِ مطلق در عالم نیست*. اما رنج و بلایی هم که از حق به انسان می‌رسد، به هر حال مایهٔ تطهیر و تصفیهٔ اوست و بدانچه از دوست می‌رسد، باید رضا داد* و آن را شر و ناروا نباید تلقّی کرد. الف

اینکه عاشق هجران کشیده وقتی خود را در باغ خلوت با معشوق تنها می‌یابد

۲۵/* الف: ۱۰/۳ــ۲ ، ۷/۳ ب: ۴۹/۳ ، ۶۹/۳~ ، ۲۳۶/۳~ ، ۱۲۹/۶~
پ: ۷۲۱/۳~ ، ۷۳۲/۳~ ، ۷۴۷/۳~ ، ۷۹۶/۳~ ، ۸۴۰/۳~ ، ۱۷۴۲/۳~ ، ۱۸۸۳/۳
۱۷۷۲/۳~ ، ۱۹۲۴/۳~ ت: ۱۴۵۰/۳~ ، ۲۵۰۴/۳~ ، ۲۵۷۰/۳~ ، ۲۶۰۰/۳~
ث: ۳۶۸۶/۳~ ، ۳۹۲۲/۳~ ، ۴۳۷۷/۳~ ، ۴۳۹۳/۳ ، ۴۷۴۸/۳ ، ۴۷۴۹/۳~ ، ۴۸۱۰/۳

قصد بوس و کنار می نماید* و چون او وی را از ین کار ملامت می کند بهانه می آورد که این کار را به قصد امتحان وی کرده است*. به مولانا فرصت می دهد تا معلوم دارد که امتحان کردن نوعی تصرّف نمودن است* و عاشق را نمی رسد که در صدد امتحان معشوق برآید؛ چنانکه بنده هم حق ندارد به اعتماد حافظی حق خود را از بام بیندازد و حفظ حق را امتحان کند*. در تقریر این نکته که انسان حق ندارد لطف و حفظ حق را امتحان نماید، مولانا متذکر این معنی می شود که وقتی در ین باره حتی فکر امتحان هم به ضمیر انسان راه یابد، نشان آن است که دل وی روی به ویرانی دارد. اینجا قصهٔ سلیمان و مسجد اقصی به خاطر گوینده می آید* که چون در صحن آن مسجد، خرّوب که رویندهٔ نشان ویرانی است رُست، سلیمان ویرانی مسجد و مرگ خویش را نزدیک یافت. قصهٔ مسجد و خرّوب با تفصیل جزئیات و با استطرادات بسیار در مثنوی مجال بیان می یابد، اما مولانا در پایان آن، مسجد را رمزی از دل انسان می خواند که اندیشهٔ بد و آنچه یار بد آن را تلقین می کند در حکم خرّوب آن است*. بدینگونه، نشان می دهد که وقتی عاشق هجران کشیده اندیشهٔ کژ در باب معشوق می کند و آنچه خود وی آن را امتحان می خواند در دلش راه می یابد، پیداست که در مسجد دل وی باید خرّوب که نشان ویرانی است روئیده باشد*.

ذکر مسجد اقصی در بین سایر قصه ها، قصهٔ سلیمان و بلقیس* را به خاطر مولانا می آورد که هر چند به مناسبت اشارت به هدیّه و نثار در ین موضع تداعی شده است، لیکن بی شک آنچه آن را در ضمن نقل داستان بنای مسجد به خاطر وی آورده است نام سلیمان است و احوال وی. جالب آن است که در پایان این قصه نیز، وقتی تخت بلقیس را به درگاه سلیمان می آورند و بلقیس از دیدن آن خرسند می شود، سلیمان با تعریض و تأسف در خطاب به تخت می گوید که الحق گولان را نیک می توانی فریفت*. اینجاست که مولانا از زبان سلیمان به بلقیس خاطر نشان می کند که ملک صورت اهمیت ندارد و آنچه دل بدان می توان نهاد ملک معنی است*.

از قصه های دیگر که اینجا به مناسبت در ذهن مولانا تداعی می شود، حکایت آن غلام که شکایت نقصان اجری به سوی پادشاه نوشت*، از آنگونه قصه هاست که بیشتر بر عنصر گفتار تکیه دارد تا کردار(§ ۱۵۸، ۱۵۹الف ـ). از ین رو با هیچ گونه حادثه یی تمام نمی شود، فقط این نکته را نشان می دهد که جواب احمقان خاموشی است*. قصهٔ مجاوبات موسی با فرعون* هم بیشتر متضمن تقریر و بیان

است تا کردار و عمل. از ین رو، بسیاری لطایف و اسرار اخلاقی و روانی در آن مطرح می شود و مولانا که در آغاز این محاوبات، موسی را رمز عقل و فرعون را مظهر وهم فرا می نماید*، در پایان آن نشان می دهد که با وجود دعوت و اصرار موسی، دولت قبول نصیب فرعون نشد*. چرا که دلبستگی به تعظیم عوام، او را از ذوق بندگی حق که خداوندی انسان در آن است محروم داشت. ت

در بین سایر قصه ها که اینجا مجال بیان می یابد، حکایت آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود*، یادآور داستان پادشاه و کنیزک* در آغاز مثنوی است و نشان می دهد که یک رشتهٔ نامرئی در سراسر مثنوی،مولانا را به «نی نامه» و آنچه در دنبال آن بر سبیل «نقد حال ما» در همان آغاز مثنوی به بیان آمده است مرتبط می دارد. این پادشاهزاده را، عشق یک کمپیر جادوی کابلی از توجه به عروس جوان خویش باز می دارد و بالاخره یک ساحر استاد که اینجا حکم طبیب الهی را در قصهٔ پادشاه و کنیزک دارد، از جانب حق در می رسد و جادوی پیرزن را باطل می سازد تا پادشاهزاده عشق کمپیر را که برای وی حکم عشق زرگر را در قصهٔ پادشاه و کنیزک دارد رها می کند و به سوی عروس جوان خود بازمی گردد*. مولانا اینجا نیز نشان می دهد که پادشاهزاده روح انسان است و جادوی کابلی دنیاست*. بدینگونه، در قصهٔ جادوی کابلی، تا حدی مثل داستان پادشاه و کنیزک، مضمون رهایی از تعلّقات دنیای جسمانی، چیزی از فحوای داستان رهایی شهزاده روح را که در قصهٔ جامهٔ فخر یا «نغمه مروارید» نیز یک روایت باستانی و گنوسی آن، در دوران پارت، صورت تمثیل یافته است[۲۱] به بیان می آورد. چنانکه ذکر اطوار و منازل خلقت آدمی* نیز در ین دفتر مثنوی، بازگشت به مضمون اندیشهٔ قوس نزولی و صعودی در مراتب و منازل روح آدمی است که به طور اجمال و تفصیل در جای جای اجزاء سابق مثنوی* نیز مذکورست و در واقع، مشتاقی و مهجوری نی و نی نامهٔ آغاز دفتر اول مثنوی هم مبنی بر همان است و پیداست که یک جریان سیّال ذهنی، مولانا را همواره در سراسر مثنوی به آنچه در نی نامه به صورت رمز آمده است وابسته می دارد. ث

۲۶/* الف: ۳/٤ و٤/ ، ۳۷/٤ ، ٤۰/٤~ ، ٦۵/٤ ، ۱۰٦/٤ ب: ۱۲۰/٤ ، ۳۰٦/٤ ، ۳۸۰/٤ ، ۳۵۳/٤~ ، ۳۸۷/٤~ ، ۱۳۸۳/٤ ، ۱۳۸٦/٤ پ: ۵٦۳/٤~ ، ۹۰۸/٤ ، ۱۰٤۱/٤ ت: ۱٤۹۰/٤~ ، ۱۹٤۱/٤، ۲۳۰۸/٤ ، ۲۳۰۷/٤~ ، ۲۷۷٤/٤ ، ث: ۳۰۸۵/٤~ ، ۳۵/۱ ~ ، ۳۱۷۵/٤~ ، ۳۱۸۹/٤~ ، ۳٦۳۷/٤~ ، ۳۱٦۵/۱~و ۳۸۷۳/۱ و ۳/٤٦۰~ و ۳۹۰۱/۳

۲۷ دفتر پنجم، با دلنوازی از حسام‌الدین که ظاهراً از جور حاسدان و رشگ مُنکِران ناخرسندی دارد، آغاز می‌شود و مولانا ضمن ستایش عاشقانه‌یی که از ین نایب و خلیفهٔ محبوب خویش می‌کند، او را به زبان رمز تشبیه به خلیل می‌نماید و از وی در می‌خواهد تا با تحمل ایذاء حاسدان و تصرّف در نفوس آنها، آنچه را از ضعف انسانی در آنها هست و در حرص و شهوت و جاه و آرزوهای دور و دراز خلاصه می‌شود(§ ۸ ت)، دروجود آنها بکشند تا آنها را به حیات دیگر زنده سازد. اینجاست که اشارت قرآن (۲۶۰/۲) را در باب چهار مرغ خلیل تفسیر می‌کند * و نشان می‌دهد که از این چهار مرغ، بط مظهر حرص، خروس رمز شهوت، طاوس مظهر جاه و زاغ نمودگار آرزوی دور و درازست * و شیخ می‌بایست آنهمه را در وجود مریدانْ بِسْمِلْ کند تا آنها را حیات نو بخشد. بدینگونه، به حسام‌الدین به طور ضمنی خاطر نشان می‌کند که از آزار و ایذاء مریدان نباید دل آزرده شد؛ باید در آنها تصرّف کرد(§ ۸ ت)مزاجشان را تبدیل نمود و آنها را به تربیتْ حیات تازه بخشید.

در توصیف احوال این چهار مرغ کشتنی، مولانا ضمن تمثیلات و حکایات جالب، نشان می‌دهد که این اوصاف اگر هم مایهٔ بسط و توسعهٔ حیات جسمانی انسان است، باری برای روح وی مانع نیل به کمال است* و تن چون جز هیمهٔ دوزخ نیست، آنکس که به پرورش جسم و تن وی می‌پردازد حَمّالَةُ الْحَطب محسوبست * . به علاوه، آنها که به اوصاف جسمانی مقید می‌مانند، از آنچه ورای دنیای حیوانی است بی‌خبرند، نمی‌دانند که این اوصاف ظاهر جلوه‌هایی از اوصاف باطن است* و تا انسان از ین لذّتهای حسّی بهرهٔ خویش را کم نکند* به لذّتهایی که ماورای عالم حسّی است راه نمی‌یابد. تمثیلی که یک درویش در باب احوال خلق در درگاه حق برای درویش دیگر نقل می‌کند* ، نشاندهندهٔ این معنی است. چرا که در درگاه حق، به قول این درویش یکسو آتش سوزان است و یکسو آب گوارا است. عدّه‌یی به سوی آتش می‌روند و پاره‌یی به جانب آب گوارا روی می‌آورند. اما لَعِب بازگونه‌یی که در کار حق هست، موجب می‌شود تا آنها که روی به آتش سوزان رفته‌اند از آب سر برآرند و آنها که از آب آسایش و خوشی یافته‌اند سر از آتش برآرند. این نکته نشان می‌دهد که انسان تا راحت و خوشی این جهان را رها نکند، به اقبال و نعمت آن جهانی دست نمی‌یابد. معهذا، عامّ خلق که خیال خوشی و راحت این عالم آنها را مشغول و مفتون می‌دارد، در همین دنیای حسی سرگشته می‌مانند و برای رهایی خویش رخنه‌یی نمی‌جویند*.

اینکه مولانا بر سبیل تعریض به آنکس که اینجا در بازار سودای عالم جو یای مشتری است اما چیزی هم برای عرضه کردن ندارد و در بارش جز وعد و مکر نیست طعنه می زند*، بی شک باز نظر به مدّعیان و حاسدان دارد که جز جَلْبِ خریداران به چیزی نمی اندیشند و این اندازه نمی دانند که عامّ خلق هم به عالم معنی چنان شوقی ندارند و از تصوّر آن نیز وحشت و ناخرسندی اظهار می کنند. قصهٔ آن شخص که دعوی پیغمبری می کرد، نشان می دهد که عامّ خلق به آنچه آنها را از دنیای حسّ منصرف کند علاقه یی ندارند، و آنها هم که به دروغ از ینگونه دعو یها دارند اگر برای قلو بشان نان و چاشتی حاصل بود از دکانداری فراغتی می داشتند و خود را به این خر یداران مشغول نمی کردند*. پ

در بین قصه هایی که ضمن اوصاف مرغان خلیل، صفات انسانِ مقیّد به عالم تن را تصو یر می کند، داستان آن کافر که مهمان مصطفی شد* به طور بارزی نشان می دهد که حرص نشانهٔ کفر و نتیجهٔ بی اعتمادی به حقّ است، و قصهٔ طاوس که پرِ زیبای خو یش می کند* این نکته را معلوم می دارد که جاه سِلاحِ عُجْبْ و مایهٔ بلا و هلاک نفس است* و به هر حال، این اوصاف حیوانی که در انسان هست وی را از نیل به کمال باز می دارد. از سؤال و جوابی که بین یک عاشق با معشوق وی* طرح می شود نیز برمی آید که طالب عاشق می بایست برای نیل به رضای معشوق جان خود را فدا سازد و از خود به کلی فانی شود و اینکه جانبازی در راه معشوق شرط عاشقی است برای طالب راه حق اشارتی برای سعی در رهایی از بقایای اوصاف جسمانی و حیوانی است که خودی او در آن خلاصه می شود. آن کس که به لذّات دنیا دل می بندد، نمی داند که چرب و شیر ین دنیا وی را از قوت روحانی باز می دارد*. نیز آنکه می پندارد اگر مرگ در ین جهان نمی بود این جهان خوش می بود* غافل است که این زندگی حسّی مرگ واقعی است؛ زندگی واقعی آن است که روح از ین تنگنای حیات حسّی به فراخنای عالم ارواح نقل کند و در نشیمن گاه صدق مکان گیرد*. ت

داستان ایاز و حُجْره داشتن وی* در ینجا نشان می دهد که انسان وقتی ملحوظ درگاه حق می شود که اصل خود را همواره به خاطر بدارد و قدرت و جاه این عالم او را از اصل خو یش که عدم مطلق بوده است غافل ندارد. البته توجّه به این نکته انسان را از منی دور می دارد و آن کس که بی من شد و از خودی خو یش رست* همه حق می شود و به آینه یی می ماند که همه نقشها را دارد. حکایت شیخ محمد سَرْرَزی* نیز در نزد مولانا بیان همین حال است. چرا که وی بعد از سالها

ریاضت و انواع مجاهده و مکاشفه، وقتی از طریق التزام کدیه و مذلت از تمام خودیها و خودنگریها تصفیه می‌شود، سرانجام به جایی می‌رسد که دلش چون آئینه‌یی بی‌نقش می‌گردد و ضمیر سایل را می‌بیند. و چون به امر حق به جای کدیه بر مسند عزت می‌نشیند، همواره پیش از آنکه فقیر سایل حاجت خود را به وی اظهار نماید، وی ضمیر او را در می‌یابد و آنچه را حاجت اوست بدو عطا می‌کند.

قصهٔ خلیفهٔ مصر و پهلوان و امیر موصل* نیز با همه رکاکت که در صورت قصه هست نشان می‌دهد که مردیِ انسان در شهوت جسمانی نیست، در قدرت روحانی است و طالب راه حق با مردی نرّه خران راه به کمال نمی‌یابد، مردی پیغمبران را لازم دارد*. قصهٔ ایاز و شکستن گوهر* هم نشان می‌دهد که این مردیِ روحانی در فرمانبرداری بی‌چون و چرا و تسلیم بودن محض به حکم حق است، و آنجا که امر حق هست طالب راه باید خواست خود و ادراک و تمیز خود را نفی کند. از ین روست که اینجا وقتی ایاز ناچار می‌شود از امیران حاسد که وی را نزد سلطان ملامت و محکوم کرده‌اند و به همین سبب خشم سلطان را بر ضدّ خویش بیشتر برانگیخته‌اند شفاعت کند، از همین شفاعتگری خویش نیز عذر می‌خواهد. چرا که این نیز با آنچه لازمهٔ نفی خودی اوست سازگاری ندارد و چون سلطان در ینجا مظهر و رمز حق است و در پیشگاه حقیقت شفیع و آنکس که از او شفاعت می‌کند نیز هر دو وجودشان از حق است، ایاز این شفاعتگری را هم از خود سلطان می‌داند و پیداست که گوینده اینجا نیز به همان فنای از خودی که مضمون شکایت و حکایت نی در آغاز دفتر اول است نظر دارد و همچنان ذهنش به آن اندیشه مشغول است.

۲۸

در دفتر ششم نیز از همانجا که راز را فقط در خور سمع رازدان می‌داند و آن را از منکران دریغ می‌دارد* گویی به سرّنی* و مضمونِ نی نامه توجه دارد و اینکه بررغم ناقبولیهای منکران استمرار در دعوت را الزام می‌کند*، نشان آن است که باز می‌خواهد حسام‌الدین را در مقابل مخالفتهای حُسّاد* به تحمّل و مقاومت (§۸ ب، ۲۷ الف) وادارد و به سعی در اصلاح و تربیت آنها تشویق نماید.

به علاوه، لزوم پایداری در مقابل تحریک و ایذاء مخالفان، از آنجاست که

۲۷/* الف: ۵/۳۱~ ، ۵/۴۴ ب: ۵/۶۴۸ (عنوان) ، ۵/۹—۱۰۹۸ ، ۵/۹۸۵ ، ۵/۱۰۰۳ ، ۵/۴۲۰~ ، ۵/۱۱۰۴ پ: ۵/۱۱۱۷ ، ۵/۱۱۱۹~ ت: ۵/۶۴~ ، ۵/۵۳۶ ، ۵/۵۴۷ ، ۵/۱۲۴۲~ ، ۵/۱۷۴۳~ ، ۵/۱۷۶۰~ ، ۵/۱۷۷۰~ ث: ۵/۱۸۵۷~ ، ۵/۲۶۶۵~ ، ۵/۲۶۶۷~ ج: ۵/۳۸۳۱~ ، ۵/۴۰۲۵ ، ۵/۴۰۵۶

تمام عالم عرصهٔ جنگ و نزاع بین خیر وشر و دین با کافری است* تضادّی که در فعل و طبع بین عناصر و ذرّات کاینات هست*، در احوال و افکار و معانی هم جلوه دارد* و اینهمه به عالم حس تعلّق دارد که عالم اضدادست* و محکوم به فناست. از همین جا، مولانا وجود عالمی را که خالی از اضداد و ورای تضاد و تنازع بین خیر و شرست نشان می دهد و آن عالم را اصل و منشأ این عالم که دنیای اضداد و به همین سبب دنیای محنت و وثاق اندوه‌هاست* می داند. در عین حال، در دنیایی که قلمرو اضداد است، مولانا نجات انسان را در تسلیم وی به جاذبهٔ لطف حق و در نفی اختیار و قدرت از خویش می یابد* که به عقیدهٔ وی، بدون آن نمی توان در بارگاه کبریا* راه یافت. ب

اینکه گویندهٔ مثنوی در تقریر این معنی باز به یاد حُجْرهٔ ایاز و پوستین و چارق او می افتد* و آن را نشانهٔ عشق و نیستی وی می یابد، نشان می دهد که دفتر ششم بی شک می باید بلافاصله بعد از پایان دفتر پنجم آغاز شده باشد و حکایت ایاز و حجره داشتن او* که در اواخر آن دفتر ذهن گوینده را به قصهٔ گوهر شکستن ایاز* مشغول داشته بود، هنوز همچنان اینجا در خاطر او باقی است و اینکه باز در ینجا* قصه حسد بردن امراء را بر ایاز به صورت دیگر طرح می کند، درعین حال تا حدی گو یا برای آن باشد که تاشایدبه کسانی که عشق خود وی را به حسام الدین چلبی به دیدهٔ انکار و تعجب می نگرند (§۵۳ ث) و بر این اخی زادهٔ ترک اُرْمَوِیّ الاصل به چشم رشک و رقابت نظر می نمایند، از قول و فعل سلطان پاسخ داده باشد. اینجا در جواب حجّت جبریانهٔ حاسدانِ ایاز، مولانا از قول سلطان خاطر نشان می کند که فضیلت ایاز بر آنها ناشی از حکم قضا نیست، از جهد او و تقصیر آنها هم هست. آنها به جای آنکه برتری وی را به حکم قضا منسوب دارند باید نفس خود را به تقصیر متهم سازند* و شک نیست که اگر جهد سالک به کلّی نفی شود و جز قضای حق چیزی منشأ اثر نباشد، دیگر سلوک طریقت و جهد و ریاضت که شرط تزکیهٔ نفس و راه رهایی از خودی است بی حاصل خواهد بود. پ

حکایت آن صیّاد که خود را در گیاه پیچیده بود* با آنچه بر مرغ زیرک که وسوسهٔ طَمَعْ سرانجام او را به دام انداخت گذشت، نشان می دهد که آنچه انسان را به محنت و ابتلا دچار می سازد حکم و قضای حق نیست، عیب و خطای خود اوست. معهذا، مرغ زیرک که مظهر عقلِ بحثی است، باآنکه از حکم شریعت واقف است و رهبانیّت را در دین ناروا می داند* و در باب حلال و حرام بی تمیز نیست*، چون دلش در تصرّف نفس است و آینه اش از زنگار حرص خالی نیست، به دام

می‌افتد و این خود نشان‌دهندهٔ آن است که آنچه انسان را از دام ابلیس در امان می‌دارد، علم ظاهر نیست، حال صافی است که خاص عارف سالک است نه فقیه زاهد. در عین حال، صیّاد هم که با زهد و تَرَهُّبِ ریائی خلق را صید می‌کند، نمونهٔ شیخان دروغین است که دعوی ارشاد می‌نمایند و مایه‌یی جز تلبیس ابلیس ندارند. طرفه آن است که مرغ زیرک با آنکه خود اسیر حرص و بستهٔ دام ابلیس است با درد وسوز از عشق حق نیز دم می‌زند*. حق با مولاناست که در حکایت آن عاشق که شب بیامد بر امید وعدهٔ معشوق و بعضی از شب منتظر ماند و خوابش بربود* نشان می‌دهد که نه هر کس از عشق لاف می‌زند مرد عشق است. عشق واقعی مصلحت بینی نمی‌شناسد و در بند آسایش نیست، تا سرحدّ جنون پیش می‌رود و پروای نام و ناموس ندارد*.

اما آنچه روح عارف جو یای آن است و عشق وی را به جستجوی آن وامی دارد، نیازاز وی دور نیست. در قصهٔ فقیر روزی طلب*، این نکته را مولانا بر سبیل رمز به طور جالبی به بیان می‌آورد. این بیچارهٔ مفلس، گنج نامه‌یی به دست می‌آورد که صاحب آن می‌بایست برای یافتن گنج، پهلوی قبه‌یی در بیرون شهر روی به قبله کند و تیر در کمان نهد و چون بیندازد آنجا که تیر وی به زمین افتد خاک را بکاود و گنج را به دست آرد. فقیر روزی طلب، مدتها در بیرون شهر در جستجوی گنج مقصود به نزدیک قبه می‌رود و به هر جانب تیر می‌اندازد و زمین را می‌کاود و هیچ چیز به دست نمی‌آورد تا قصه به سلطان می‌رسد و او ناچار می‌شود گنج نامه را به سلطان دهد. سلطان هم هر چه می‌کوشد، نشانی از گنج نمی‌یابد و گنج نامه را به فقیر مفلس باز پس می‌دهد. طالب گنج چون عاجز می‌شود، سرانجام به درگاه خداوند تضرع می‌کند و از وی رهنمایی و گشادِ کار درمی‌خواهد. هاتفی به وی آواز می‌دهد که ترا گفتند تیر در کمان نه و بینداز، نگفتند زهِ کمان را هم بکش و تیر را به جایی دور بینداز. فقیر روزی‌طلب، این بار چون تیر در کمان می‌نهد و آن را رها می‌کند تیر پیش پای وی می‌افتد و گنج همانجا پیدا می‌آید. حکایت آن شخص دیگر که خواب دید گنجی را در مصر باید جست* نیز به نظیر همین نتیجه منتهی می‌شود. چرا که وی نیز در مصر در دنبال تعب و طلب بسیار درمی‌یابد که آنچه وی در طلب آن است در خانهٔ خود اوست و باید آن را از خود طلب کند.

از اینجا معلوم می‌شود در جستجوی گنج مقصود هر کس راه دورتر می‌رود بیشتر از آن جدا می‌شود. مولانا، بدینگونه نشان می‌دهد که فیلسوف و آنکه متکی بر عقل نظری و علم بحثی (§ ۲۸۶ب) است نیز چون در جستجوی گنج حقیقت راه دور

و دراز برهان و دلیل را می پوید، این وسایط را بین خود و آنچه مطلوب اوست حجاب می سازد و بدینگونه، گویی پشت به گنج دارد و به همین سبب هم از نیل مراد دور می ماند* و به گنج مقصود نمی رسد.

در بین سایر قصه ها که اینجا به مضمون جستجوی مقصود و آنچه سالک پی در یافت آن به مقصد نمی رسد اشارت دارد، قصهٔ امیرِ ترک مخمورست با مُطرِبْ و جواب مُطرِب به وی* که چون مطرب غزلی را با ردیف «نمی دانم» خواندن می گیرد و ترک با خشم و عتاب به وی پرخاش می کند که چندین نمی دانم چیست اگر نمی دانی بیش مگوی، وی جواب می دهد این نفی کردن برای آنست که مقصودم خفی است* و نفی خود برای نیل به اثبات است. اینجاست که معلوم می شود مرگ و فنا عارف را به حقیقت و راز می رساند و مولانا مفهوم اشارت مرگ قبل ازمرگ(§ ۱۰۵ عا) را به همین مناسبت تقریر و تعلیم می کند*. در قصهٔ شاعر و شیعهٔ حلب* هم، ضمن سخن از رسم تعزیت‌داری عاشورا، خاطر نشان می کند که آن مردان دین چون در چنین روز از زندان تن رهایی یافته‌اند و بند و زنجیر را شکسته‌اند، از ین رو هنگام تعزیت نیست، وقت شادی است*. قصهٔ اَحَدْ اَحَدْ گفتن بلال* که چون از درد عشق ممتلی بود در گرمای حجاز هم که خواجه‌اش از تعصب جهودانه به شاخ خارش می زد، به جای ناله، از زبان او اَحَدْ اَحَدْ می جَست، و داستان هلال حبشی* که در اصطبل امیری خدمت می کرد و چون رنجور شد رسول در همانجا که تعلق به خواجهٔ وی مُغیرة‌بن شعبه داشت‌به جستجوی‌وی رفت،حال این گونه مردان دین را که در عشق حق حیات ظاهر و عالم جسمانی را زندان محنت تلقی می کرده‌اند نشان می دهد.و داستان آن مرد که وظیفه داشت از محتسب تبریز*، معلوم می دارد که مردان حق را مرگ ظاهر هم از رؤیت احوال خلق و شفقت بر آنها باز نمی دارد.

اما حکایت آن پادشاه و وصیت کردن او سه پسر خویش را* که قصهٔ قلعهٔ ذات الصور یا دژهوش ربا و در واقع آخرین قصهٔ کتاب مثنوی است، (§۱۸٤ ث ومابعد) مخصوصاً از آن جهت جالب است که حال این سه پسر در عشقی که به دختر پادشاه چین دارند، رمزی از حال نفس و عقل و روح را در طلب نشان می دهد[۲۲]. اینجا نیز مثل اولین قصهٔ مثنوی* مولانا نشان می دهد که طالب سالک تا از ارشاد و هدایت فرستادهٔ غیبی استعانت نکند به آنچه مقصودست راه نمی یابد. هر چند قصهٔ این سه برادر در مثنوی تمام نمی شود و حال سومین پسر ناگفته می ماند، اما از خلاصهٔ قصه که در مقالات شمس تبریزی مذکور و ظاهراً همان مأخذ

روایت مولانا نشده پیداست که درین قصه، رشید دایهٔ دختر ملک معالجهٔ ضمنی عشق در داستان پادشاه و کنیزک، جای مسکن می کند و مولانا بی آنکه قصه را تمام کند، بدینوسیله نشان می دهد که آنچه نی برای بیان سوز و نشان شوق اظهار می دارد، در حقیقت و خصوصیات برای سالک بدون هدایت و رشد مرشد راز آشنا ممکن نیست و این است آنچه در سلوک راه حق نیز جان و شهود در سلوک رهرو طریق است و جز با توجه به این نکته نمی توان سرّ نی و اسرار نی نامه را در یافت.

٢٩

نی نامهٔ مثنوی که دفتر اوّل با آن آغاز می شود، در حقیقت مبدء واقعی آن رشتهٔ نامرئی است که تمام مثنوی بدان وابسته می ماند و مخاطب سالک را از مقام شوق و توبه که تبتّل و انقطاع از ما سوی با آن آغاز می شود تا مرتبهٔ فنا که نفْیِ ما سِوی با آن تحقق می یابد پیش می برد و از همان آغاز کار، احوال عارف و شور و شوق وی را برای بازگشت به حق و رجوع از نهایت قوس نزولی به بدایت قوس صعودی به بیان می آورد. و یژگی این نی که رمزی از جان عارف و روح گویندهٔ مثنوی است، این است که چون سراپا شوق است و هنوز با اتحاد و اتصالی که عارف را در سطوت حیرت خویش خاموش می سازد و زبان قالش را به حکم **مَنْ عَرَفَ اللّهَ کَلَّ لِسانُهُ** گنگ می کند فاصلهٔ بسیار دارد، سرّ حق را که همان شور و شوق خود اوست همه جا به بانگ بلند جار می زند. و شوق حقیقت را که خود وی با رهایی از خودی خویش بدانست پنهان نمی کند. نمی تواند گور اسرار و زندانبان حقیقت باشد. اما می داند و به بانگ بلند هم اعلام می کند که اسرار حقیقت را نیز هر گوشی نمی تواند درک کند. خود او از هجران و ابتلا می نالد و شکایت می کند و می خواهد از عشق و شوقی که برای رجوع به حق دارد وسیله‌یی بسازد تا به مدد هدایت آن، خود را به مبدء و نیستان خویش برساند.

این حکایت و شکایت نی، آنگونه که در «نی نامهٔ» مولاناست، از غلبهٔ شور و جذبه در هیچ شعر دیگری نمی گنجد و آنکه مأخذ آن را در یک کلام منسوب به

٢٨/★ الف: ٨/٦، ٧/١، ٩/٦، ١٤/٦~ ب: ٣٦/٦، ٤٦/٦، ٥٣/٦، ٥٦/٦~، ٦٠/٦، ٢٠٠/٦، ٢٣٢/٦ پ: ٢٣٤/٦، ١٨٥٧/٥~، ٤٠٣٥/٥~، ٣٨٥/٦~، ٤٣٠/٦ ت: ٤٣٥/٦~، ٤٧٨/٦، ٥٢٦/٦، ٥٥٩/٦~، ٥٩٣/٦~، ٦١٢/٦ ث: ١٨٣٤/٦~، ٤٢٠٦/٦~ ج: ٢٣٥٦/٦~ ح: ٦٤٣/٦~، ٧٢٠/٦~ب، ٧٢٣/٦~(عنوان بالا)، ٧٧٧/٦~، ٧٩٧/٦~، ٨٨٨/٦~، ١١١١/٦~، ٣٠١٤/٦~ ح: ٣٥٨٣/٦~، ٣٥/١~

عطار نشان داده‌اند[٢٣] هیچ مأخذ ندارد. اما توصیف بانگ نی و نغمهٔ چنگ و رباب در شعر بسیاری شاعران دیگر، از کلام سنائی (١٣٦٩ب) و حافظ گرفته تا غزلیات خود مولانا و حتی دیوان شرق گوته هم انعکاس یافته است [٢٤] و البته در هیچ یک از ین اقوال، سوز و تبی که نی نامهٔ مثنوی را پاره‌یی آتش می کند و حال و تأثیری بی مانند بدان می بخشد، پیدا نیست. ب

اما اینکه سرایندهٔ مثنوی، «نی» را همچون رمزی از وجود خویش یا از وجود «واصلان کامل و کاملان مکمل که از خود و خلق فانی شده‌اند و به حق باقی گشته»[1] تلقی می کند، از آن روست که عارف «از خود و خلق رسته» هم مثل نی زبان قال ندارد و اگر شکایت و حکایتی می گوید، جز انعکاس نغمهٔ آن کس که در وی می دمد نیست. آیا مولانا، با تشبیه حال خویش به «نی»، در ینجا هم مثل دیوان شمس می خواهد کلام خود را همچون نغمهٔ نی به القاء دمنده‌یی غایب و ناپیدا منسوب دارد؟ پ

در هر حال، تخلص «خاموش» که مولانا در اکثر غزلیات شمس آن را برای خود به کار می برد، متضمّن این اشارت هم هست و رسم اِسنادِ قول خویش به القاء کننده‌یی غیبی نیز در نزد صوفیه سابقه دارد. حتی محیی الدین ابن عربی (وفات ٦٣٨) هم کتاب فصوص الحکم خویش را در خواب از رسول تلقی می کند(٣٢٩ب) و بدینگونه آن را تلقین یک القاء کنندهٔ غیبی نشان می دهد. مولانا نیز اگر در عین حال از چنین اندیشه‌یی خالی نباشد، ظاهراً می خواهد در مثنوی نیز مثل غزلیات شمس همچنان «خاموش» باشد و بگذارد تا یک القاء کنندهٔ غیبی از زبان او سخن بگوید و به قلب او الهام بریزد. ت

١/٢٩ــ جامی، رسالة النائیه، ضمیمهٔ نی نامه، طبع استاد خلیلی، کابل/٢

هر کسی کو دورماند از اصل خویش

مولانا و یاران

۳۰ با آنکه دنیای مثنوی غالباً در خارج از اقلیم زمان و مکان سیر می کند و با دنیای آفرینندهٔ آن کمتر تماس و اصطکاک آشکار دارد، باز بدون شکّ در فهم و ارزیابی درست آن، آشنایی با گوینده و محیط و زمان وی بی فایده نیست. البته هیچ مخلوقی نیست که از آنچه آفریننده در وی دمیده است، در ظاهر و نهان آن نشانه‌یی نباشد. نه فقط سبک بلاغت منبری (§ ۶۲پ ومابعد) که در طرز بیانش هست چیزی از زندگی خود او و معیشت اجدادش را که غالباً در اشتغال به آنچه در آن عصر وعظ و تذکیر می خوانده‌اند می گذشته است منعکس می کند، بلکه برخی اشارتهای کوتاه و مجمل به احوال خود او و یارانش در مثنوی هست که هر چند انعکاس مبهمی از دنیای خارج را در مثنوی عرضه می دارد، باز، شناخت احوال گوینده را در فهم دقایق این کتاب تا حدّی لازم و سودمند نشان می دهد. الف

در باب احوال مولانا و خانواده و محیط حیات وی که مثنوی به هر حال به نحوی مولود آن است البته از خود مثنوی و همچنین از غزلیات وی معروف به دیوان کبیر و کلیّات شمس تبریزی گه گاه برخی نکته‌ها به دست می آید که بعضی اشارات و اقوال وی در فیه ما فیه و در مجالس سبعه و پاره‌یی نکته ها که از مکتوبات مولانا برمی آید نیز بر این اشارتها روشنی هایی می افکند. چنانکه از معارف بهاء ولد هم بعضی اطلاعات سودمند در بارهٔ خانوادهٔ مولانا و محیط رشد و عهد کودکی او می توان به دست آورد. به علاوه، مثنویات ولدی، مخصوصاً ابتدانامهٔ معروف به ولدنامه که در آن بهاء الدین محمد پسر مولانا و مشهور به سلطان ولد سرگذشت احوال روحانی پدر خویش را به نظم و نثر در منظومه‌یی بر وزن حدیقهٔ سنائی و با لحنی آکنده از اخلاص و اعتقاد فوق العاده در حق وی، به بیان آورده است با آنکه در برخی موارد

با گرایش بر اختصار، ابهام‌آمیز و در پاره‌یی احوال متضمن مبالغه‌یی ناشی از تعصب احساس غرورآمیز فرزندی حقشناس در حق پدری محبوب و نامدارست. غالباً تصویر درخشان و شاید تا حدی «در هالهٔ قدس فرورفته‌یی» از احوال مولانا و خانواده و محیط حیات روحانی و جسمانی او را عرضه می دارد.

دو اثر دیگر که بعضی از معلومات ولدنامه را گه‌گاه با اندک تفاوت با پاره‌یی تفصیلهای دیگر نقل می کنند و برخی کرامات و مقامات مولانا و پدر و پدرش را که به هر حال نمونهٔ طرز تفکر مریدان در احوال آنهاست بر آنها می افزایند نیز، به همین روایات مأخوذ از سلطان ولد مربوطند: رسالهٔ فریدون سپهسالار و مناقب احمد افلاکی. از این جمله، رسالهٔ فریدون، تدوین و تصنیف مجدالدین فریدون‌بن احمد ملقب به سپهسالار از مریدان قدیم مولانا و از منسوبان خاندان حسام‌الدین چلبی بود که مدت چهل سال به خاندان مولانا ارادت داشت و خود چندی بعد از وفات حسام‌الدین چلبی (۶۸۴) درگذشت. مناقب العارفین، اثر شمس‌الدین احمد افلاکی عارفی (۷۶۱) که در سنهٔ ۷۱۵ به تألیف آن آغاز کرد و آن را در سنهٔ ۷۵۴ به پایان آورد متضمن اطلاعات جالب در باب مولانا، پدرش بهاء ولد، یاران و اولاد اوست و چنانکه در این گونه مناقب نامه‌های صوفیه رسم است، از قصه‌های آمیخته به کرامات و از روایات آکنده از خلطهای تاریخی مشحون است. غیر از اینها، مجموعه‌های متعدد دیگر که بعضی از آنها هم ظاهراً مأخذ روایات برخی تذکره نویسان متأخر در شرح احوال مولانا باید شده باشد نیز بر مبنای همین سه اثر به فارسی و ترکی باقی است، به نظم یا نثر و به تفصیل یا اختصار، مثل مناقب‌نامهٔ منظوم کمال ددهٔ آقشهری، سفینهٔ نفیسهٔ ثاقب دده، حلیهٔ حضرت خونکار لطفی و نظایر آنها که غالباً در آنچه به مولانا و عصر او مربوط است معلومات موثق و قابل اعتمادی هم در آنها نیست [۱].

به هر حال روایات سلطان ولد و آنچه سپهسالار و افلاکی هر یک جداگانه و هر دو به طور قطع با اخذ و نقل از او و مریدانش نقل کرده‌اند، حوادث جالبی را که طیّ آن زندگی آرام یک واعظ و مفتی و مدرّس جوان اما غریب و در عین حال موقر و پر هیبت قونیه را تبدیل به یک طوفان متحرک و بیقرار می سازد، با لحنی که در غالب مناقب‌نامه‌های صوفیه و آنچه مریدان و فرزندان مشایخ در کرامات و احوال آنها جمع و تدوین می کنند سابقه دارد به بیان می آرند. با آنکه روایات ولدنامه در ین باب به عصر مولانا نزدیک‌تر و به محیط حیات و خانوادهٔ او مربوط‌تر می نماید، تنها این نکته را که روایات او کوتاه‌تر و گه‌گاه فاقد تفصیل جزئیات است، نمی توان

مستند ردّ و جرح روایات سپهسالار و افلاکی شمرد. معهذا لحن ارادت و اعتقاد مریدانه‌یی که در این هر سه مأخذ هست، ارزیابی آنها را دشوار و نقد و سنجش آنها را با آنچه از مآخذ معتبر تاریخی و یا از بررسی انتقادی متون حاصل می‌شود الزام می‌کند. ت

۳۱

خانوادهٔ مولانا جلال الدین محمد بلخی، در اواخر قرن ششم هجری در شهر بلخ که در آن ایّام قبّة الاسلام خراسان و از مراکز تجارت و علم و ادب در قلمرو فارسی زبانان شرق ایران محسوب می‌شد، نسب خود را به ابوبکر صدّیق می‌رسانید و از حرمت و اعتبار قابل ملاحظه‌یی بهره‌مند بود. در واقع، این نسبت صدّیقی و بوبکری هرچند بدانگونه که در شجره‌نامهٔ موجود این خاندان توجیه می‌شود، از لحاظ اختلاف در نام بعضی اجداد و تفاوت در تعداد وسایط قبولش خالی از اشکال نیست[۱]؛ در بعضی نسخه‌های ولدنامه[۲] و همچنین به اختصار در رسالهٔ سپهسالار[۳] و نیز به تفصیل در کتاب الجواهر المضیئه در طبقات حنفیه[۴] هم آمده است و به احتمال قوی، در عهد مولانا و سلطان ولد، خاندان آنها در قونیه به این نسبت مشهور بوده‌اند. در بلخ و سایر بلاد خراسان در آن ایام، خاندانهایی که به ابوبکر یا عمر منسوب بوده‌اند مورد توجه و تکریم بوده‌اند. در قونیه هم، با وجود تعداد کثیری از خراسانیان که در دستگاه سلاجقهٔ روم وجود داشته‌اند، دعوی گزاف در مورد همچو نسبتی آسان نبوده است. معهذا، قول افلاکی که خاندان مولانا را از جانب مادر با پادشاهان خوارزم منسوب می‌دارد ظاهراً قابل تأیید نباشد، و اگر نوعی قرابت سببی مربوط به نسلهای بالنسبه دور مراد نباشد به احتمال قوی این دعوی را باید از مقولهٔ افسانه‌های مریدانه و گزاف‌آمیز مناقب‌نویسان تلقی کرد.[۵] الف

پدر مولانا که بهاء الدین محمد خوانده می‌شد و به بهاء ولد معروف بود، ذوق علم و میل تصوف را در خود جمع داشت و مثل پدر خویش حسین بن احمد خطیبی بلخی اهل وعظ و منبر بود. اشتغال به وعظ و تذکیر، چنانکه از نسبت خطیبی هم در نام جدّ وی برمی‌آید، در خاندان مولانا ظاهراً از سنّت حرفهٔ دیرینه‌یی حاکی است. به هر حال، شهرت و حیثیت خانوادهٔ خطیبی در بلخ تا حدی بود که بعدها در قونیه دعوی انتساب آن به ابوبکر صدّیق و حتی به خاندان پادشاهان خوارزم در نزد خراسانیان مقیم ولایت روم هم قابل انکار تلقی نشد. ب

حسین بن احمد خطیبی، پدر بهاء ولد هم، آنگونه که از روایات مستفاد می‌شود، از علماء خراسان بود و گفته می‌شد که رضی الدین نیشابوری (وفات ۵۹۸)

شاعر و فقیه معروف خراسان در محضر وی تلمذ کرده بود. پدر او احمد خطیبی هم، از جانب مادر، نژاد به شمس الائمه سرخسی می رسانید که خود از اکابر فقهاء قرن پنجم به شمار می آمد و گویند نسب او از جانب مادر به امیرالمؤمنین علی(ع) می رسد. بدینگونه، نسبت بهاء ولد هم نسب صدیقی و بوبکری داشت و هم نسبت علوی ادعا می کرد و در هر حال در بلخ خانواده‌یی بزرگ تلقی می شد [۲].

۳۲

در باب حرفهٔ وعظ و تذکیر بهاء ولد، در ولدنامه و همچنین در معارف بهاء ولد نیز اشارت هست. البته در آن باب جای شک نیست، آنچه در آن باره تردیدست حیثیت علمی فوق العاده‌یی است که او را در شهر بلخ شایستهٔ عنوان سلطان العلمائی کرده باشد. چرا که در بین مشاهیر علماء خراسان در آن عصر، نام وی هیچ شهرتی ندارد. عنوان سلطان العلمائی او هم، چنانکه خود او ادعا دارد[۱]، در خواب از جانب پیغمبر به او داده شده است و عزیزان و گزیدگان حق نیز که به قول خود وی سلطان العلمائیش را مسلّم داشته اند گویی از اشارت رسول و به حکم واقعه‌یی که در خواب دیده‌اند بدان تسلیم شده‌اند. این همه نشان می دهد که در عالم واقع، هرچند بهاء ولد واعظی مشهور بوده است، عنوان عالم نداشته است. اما رؤیاء خود او و برخی پیروانش که مواعظ پر شور و سخنان مؤثر وی را از اقوال بسیاری از علماء مشهور عصر قویتر و پر مغزتر می پنداشته اند، در وجود وی تصویر عالمی پر مایه را نقش می زده است که به اعتقاد آنها اگر پیغامبر در آن عصر می بود امکان داشت وی را در امر نصرت و تأیید دین خویش از همهٔ علماء بلخ و خراسان برتر بیابد و او را سلطان العلماء بخواند.

اتکاء بررؤیا در ین گونه امور، در ین ایّام بین خاص و عام رواج و قبولی داشت. چنانکه شیخ محیی الدین ابن عربی (وفات۶۳۸) هم که چند سالی بعد از خروج بهاء ولد ازقلمروخوارزمشاه کتاب معروف فصوص الحکم خویش راتصنیف کرد (۶۲۷)، آن را همچون اثری که پیغمبر در عالم رؤیا به وی اعطا کرده باشد عرضه کرد و بعد از وی نیز آن کتاب در نزد اکثر صوفیه غالباً به همین عنوان نگریسته می شد. فی المثل، شیخ صدرالدین قونوی (وفات۶۷۳) شاگرد و دست پروردهٔاو، در کتاب فکوک[۲]، آن را به همین سبب «وارد از منبع مقام محمدی» می خواند و سیّد

۱/۳۱ــ جستجو در تصوف/۲۸۱ ۲ــ ولد نامه/۱۸۷ ۳ــ رسالهٔ فریدون سپهسالار/۹

۴ــ الجواهر المضیئه ۱۲۴/۲ ۵ــ بدیع الزمان فروزانفر، زندگانی مولانا جلال الدین/۷

حیدر آملی (وفات بعداز ۷۸۸) شارح دیگر فصوص که در بعضی مسایل از جمله مسألهٔ ختم ولایت با شیخ مصنف مناقشات تند هم دارد، باز به استناد همین رؤیای مذکور در مقدمهٔ فصوص، در رسالهٔ نص النصوص[3] خویش، فصوص را کتابی می خواند که منسوبست به رسول الله و وی آن را در عالم رؤیا به شیخ داده است. ب

وقتی از علماء این عصر، محققی مثل قطب الدین شیرازی (وفات ۷۱۰) که اهل طبّ و ریاضی هم بوده است درین گونه موارد می گوید «تجربت دلالت می کند بر آنک نفس انسانی را هست که مطلع شود بر بعضی مغیبات در حالت نوم»[4]، دیگر جای تعجب نیست که بعضی از عوام خلق و اکثر صوفیه، بر آنچه در حال رؤیا بر آنها وارد می شود اعتماد کنند و به دستاویز آنکه «خواجه علیه السلام» فرمود خواب نیک که رؤیای صالح گویند «یک جزوست از چهل و شش جزو نبوت»[5] آن را همچون اشارت پیغمبر[۳] در خور پیروی بشمرند و واعظ بلخ را که مشرب صوفی دارد و به خاندان خطبا و علماء شهر منسوبست به مجرد خوابی عالمی بزرگ به شمار آرند و بر رغم علماء و متفقهان شهر و پیروان آنها که احیاناً در واعظ صوفی نهاد همشهری خویش به چشم تکریم نمی نگریسته اند و حتی وی را از اهل علم رسمی هم تلقی نمی کرده اند، سلطان العلماء نیز بخوانند. پ

البته از معارف بهاء ولد که مولانا جلال الدین در محاورات خویش غالباً از آن تعبیر به «فواید والد» می کند و بر خلاف مشهور متضمن مجالس و مواعظ او نیست، شامل یادداشتهای او و حاوی احلام و اوهام و اندیشه ها و آرزوهای اوست، آنچه برمی آید حاکی از نوعی تربیت یا لااقل طرز تفکر صوفیانه است که در عین حال انتساب وی را به سلسلهٔ کبرویه یا به طریقهٔ شیخ احمد غزالی نشان نمی دهد. به علاوه، چیزی هم که از تبحّر فوق العاده یی در علم ظاهر حاکی باشد، در آن به نظر نمی رسد و حتی از قدرت وی در عربیّت هم حاکی نیست[6]. این نکته نشان می دهد که بهاء ولد، بر خلاف آنچه از سابقهٔ شهرت علمی خاندان وی انتظار می رفت، در نزد اهل بلخ که البته افکار عمومی آنها تحت تأثیر فقهاء و علماء شهر بود، با تکریم و حرمتی که شایستهٔ حال فقهاء و علماء بزرگ شهر بوده است تلقی نمی شده است و جز مریدان صوفی مشرب او که فریفتهٔ مواعظ پرشورش بوده اند، سایر عوام شهر او را به چشم یک فقیه و عالم پرمایه نمی نگریسته اند. ت

۱/۳۲ــ معارف، فصل ۱۲۹ ۲ــ فکوک، حاشیهٔ شرح منازل السائرین/۱۸۴ ۳ــ جامع الاسرار، مقدمه/۱۳ ٤ــ درّة التاج، بخش نخستین ۱۰۳/٤ ۵ــ مرصاد العباد/۲۹۰
٦ــ فروزانفر، معارف بهاولد ۲/مقدمه

۳۳

اشتغال بهاءولد به وعظ و تذکیر و همچنین عادت وی به مسافرتهای دایم در اطراف بلاد که خود ناشی از همین حرفهٔ واعظی و مذکّری بود، نکته‌یی است که علاوه بر اشارت سلطان ولد و افلاکی، از جای جای معارف خود او هم بر می آید. از این اشارات، معلوم می شود که بهاءولد وعظ کردن را نوعی ذکر و عبادت[۱] تلقی می نموده است و برای اشتغال بدان تدریس را هم رها می کرده است[۲] و از اینکه علاقه به کتاب هم مانع از مسافرت وی جهت وعظ و تذکیر گردد[۳] ناخرسندی داشته است. در طیّ این مسافرتها هم مجالس وعظ او با استقبال علاقه‌مندان بسیار مواجه می شده است. و چون اقوال وی غالباً متضمن معانی صوفیانه بوده است و احیاناً با سماع قرآن و تلقین توبه همراه می شده است، مریدان راه حق و طالبان توبه و انابت در پیرامون وی ازدحام داشته‌اند و ظاهراً وی را همچون شیخی که خانقاه‌ندارد تکریم می کرده‌اند[٤]. شاید همین جوش و شور بوالعجبی که در مجالس وی راه می افتاده است گه‌گاه موجب تحریک ناخرسندی علماء بلاد و سوء ظنّ حکّام وقت می گشته است.

اینکه در ناحیهٔ وَخْش واقع در شمال شرقی بلخ و بر کنار وَخْشاب از متفرّعات جیحون مَلِکِ وَخْش در حق وی آنگونه که بهاءولد چشم داشت تکریم و عنایت نمی کرد[۴] و قاضی وخش در مجلس پیش او به تکریم برنمی خاست و کسان او «مردمان» را ازمتابعت کردن وی می ترسانیدند[۵]، و همچنین اینکه در سمرقند توجه سلطان و وزیر وی نظام‌الملک در حق شمس‌الائمه کردری (وفات ٦٤٢) در نزد وی همچون نوعی بی اعتنایی در حق خود وی تلقی می شد[۶]، نشان می دهد که مجالس این واعظ صوفی مشرب بدان سبب که غالباً مورد توجه و ازدحام خلق واقع می شد، در نزد فقها و ائمه، موهم انصراف خلق از توجه به علم شریعت و در نزد حکام و امراء، مغایر با حشمت و قدرت فرمانروایان تلقی می شد و بر رغم استقبالی که در بلخ و سایر بلاد علاقمندان عوام از مجالس وی می کردند، حکام که وی گه‌گاه نیز ظاهراً در روی آنها سخنان تند بی پروا می گفت و علما که وی در آنچه به علم آنها مربوط می شد نیز احیاناً مدعی و معارضشان بود و حتی در برابر آنها خود را از زبان یاران و مریدان خویش همچون سلطان العلماء وقت فرا می نمود، در حق وی چندان تکریم و علاقه‌یی نشان نمی دادند و خواه در بلخ و خواه در سایر بلاد، با تحذیر خلق از بزرگداشت وی، می کوشیدند تا همه جا ازدحام مردم را از پیرامون وی دور سازند.

طبع زودرنج ناسازگار بهاءولد و غرور فوق‌العاده‌یی هم که احتمالاً تا حدّی

از همین کثرت توجه عوام در حق وی در خاطرش راه یافته بود. غالباً می بایست او را در نزد حکّام و امراء وقت، تلخ و نامطبوع جلوه داده باشد. مخصوصاً که علماء و ائمه هم داعیهٔ سلطان العلمائی وی را تصدیق و تأیید نمی کرده‌اند. فی المثل قاضیِ وَخش این عنوان وی را از کُتُب معارف و استفتاها محو می کرده است[۷] و اینهمه، برای وی مایهٔ رنجیدگی ها می شده است و خود او به این نکته که از خوار داشت مردمان می رنجیده است نیز در معارف[۸] اشارت دارد. ب

۳٤

با این احوال، وقتی بهاء‌ولد در اواخر عهد سلطان محمد (ح۶۱۷)، بلخ و قلمرو سلطنت خوارزمشاه را ترک می کند و به بهانهٔ حج با خانوادهٔ خود عزیمت عراق و حجاز می نماید، بدون شک ناخرسندیهایی از علماء و ائمه ولایت و در عین حال رنجش هایی هم از سلطان و عُمّال و حُکّام او در ولایات داشته است. اما اینکه این رنجش ها، آنگونه که در روایات مناقب نویسان مولانا جلال الدین آمده است، از تحریک و سعایت امام فخررازی و بیم و نگرانی سلطان محمد خوارزمشاه ناشی شده باشد[۱]، البته افسانه‌یی بیش نیست و با خُلق و خوی بهاء‌ولد و انتظار و توقّعی که از علماء و حُکّام وقت داشته است پیداست که رنجیدگی وی از اهل بلخ و از سلطان خوارزم حاجت به تحریک مخالفان و سعایت معاندان نداشته است و کمترین بی توجّهی به توقّعات وی می توانسته است این رنجیدگی را سبب شود؛ خاصّه که آوازهٔ هجوم مغول نیز در آن ایّام، وی‌را تشویق به خارج شدن از خطّهٔ خوارزم و مهاجرت به سرزمین های دورتر و امن‌تر می کرده است. الف

در هر حال، رنجش بهاء‌ولد از اهل بلخ و از خوارزمشاه، بدون آنکه بالضروره مسبوق به خشم سلطان یا سعایت فخر رازی بوده باشد، اگر فی الواقع نیز آنگونه که از تصریح سلطان ولد[۲] برمی آید امری جدّی بوده باشد، بیشتر باید ناشی از طبع زود رنج ناخرسند خود وی ناشی باشد تا ازتحریک و خشم علماء و سلطان. چرا که غرور فوق العادهٔ خوارزمشاه مخصوصاً در اواخر سلطنت وی که خروج بهاء‌ولد از بلخ مقارن آن ایام واقع شد، به سلطان اجازه نمی داد از ازدحام مجالس یک واعظ صوفی مشرب در قلمرو خویش احساس دغدغهٔ خاطر کند و با آنگونه تفصیلات که در این روایات[۳] هست واعظ بلخ را به ترک یار و دیار وادارد و در عین حال نسبت به

۱/۳۳ تا ۸ــ معارف بهاولد به ترتیب، فصل های: ۱۳۴ ، ۲۰۶ ، ۲۵۰ ، ۱۵۱ و۲۳۷ ، ۲۶۵ ، ۵۹ ، ۱۲۹ ، ۲۶۵

وی تکریم مریدانه هم نشان دهد.

۳۵ در بین اسباب مهاجرت بهاءولد. آنچه در باب تحریک و سعایت فخر رازی و بیم و ناخرسندی سلطان در روایات مناقب نویسان آمده است، بیشک جز درحدّ همین مفهوم ناخرسندی و کدورتی که علماء و حکّام از مجالس تذکیر بهاء ولد داشته اند ممکن به نظر نمی رسد. و با توجه به داعیهٔ سلطان العلمائی بهاءولد، کسانی از مناقب پردازان که بعضی اشارات مولانا و شمس تبریز و یک دو اشارت خود بهاءولد را در طعن بر فخر رازی[۵] دستاویز انتساب مهاجرت بهاءولد به تحریک و سعایت فخر رازی ساخته اند، ظاهراً خواسته اند سلطان العلماء خویش را معارض و مقابل نامدارترین عالم عصر خویش نشان دهند و او را که در علم اهل حال یگانهٔ دوران خویش می دیده اند در علم اهل قال هم با فخر رازی که مسلّم عصر خویش محسوب می شد عدیل و قرین فرانمایند.

البته پذیرفتنی است که بهاءولد، چنانکه خود وی در معارف تصریح می کند[۱]، وقتی در یک مجلس، فخر رازی و شاگرد وی زین کشی را با خود خوارزمشاه و در پیش روی سلطان «مبتدع» خوانده باشد. چه، نظیر این گونه طعن و عتاب در حق کسانی که منکر طریقهٔ کشف و باطن بوده اند و به عقل و برهان گرایش داشته اند، در آن ایّام در کلام متصوّفه رایج بوده است ولیکن، آنکه این کلام در دوران قدرت سلطان و هنگام شهرت و حیثیت فوق العادهٔ علمی فخررازی گفته شده باشد و تقریر آن موجب ناخرسندی سلطان و منجر به الزام بهاءولد به ترک بلخ و خوارزم شده باشد، ظاهراً ممکن نیست.

اما اینکه بهاءولد در کدام دوره از عمر و در کدام نقطه از قلمرو سلطان ممکن است خوارزمشاه و فخر رازی را، آنطور که از گفتهٔ خود وی بر می آید، آنگونه خطاب عنیف کرده باشد و آنها را مبتدع خوانده باشد، به درستی معلوم نیست. اینکه بعضی احتمال داده اند[۲] شاید در بلخ و بعد از تصرف آن در سال ۶۰۳ به وسیله خوارزمشاه بهاءولد با سلطان چنین خطابی کرده باشد، بعیدست. چون در ین تاریخ، فخر رازی در هرات می زیسته است و سلطان هم اگر خود در ین واقعه به بلخ آمده باشد، به عنوان فاتح بوده است و در چنان حالی، چنین طرز خطابی را آن هم از یک واعظ اهل بلخ نمی توانسته است تحمل کند.

۱/۳٤ــ رسالهٔ فریدون/۱۳ــ۱۲ ۲ــ ولدنامه/۱۹۰ ۳ــ رسالهٔ فریدون/۱۳ ، مناقب افلاکی ۱۶/۱ــ۱۳

شاید بعضی چنان پندارند که در همین سال ممکن است در هرات مجلسی با حضور امام فخر برای بهاء ولد منعقد شده باشد. ممکن نیز فرض آنکه در ین سال هم بهاء ولد در هرات و در محضر خوارزمشاه و فخر رازی مجلسی ندکه منعقد کرده باشد، باز به نظر نمی‌آید در چنین مجلسی توانسته باشد این گونه سخنی را بر زبان براند. معهذا، تصور مسافرت بهاء ولد به هرات هم مقارن این واقعه بعید به نظر می‌رسد. در واقع، فتح هرات برای سلطان بلافاصله در دنبال فتح بلخ حاصل شد. چون در سال ۶۰۳ به دنبال کشته شدن سلطان شهاب‌الدین غوری که ممالک او تجزیه شد[3]، حسین خرمیل از حکام غور به هرات را تسلیم لشکر سلطان محمد نمود. اما سلطان اول، بلخ را محاصره کرد و بعد از تسخیر آن به هرات آمد و در هرات هم از او استقبالی تمام شد[4]. ت

فخر رازی، در ین هنگام شیخ الاسلام هرات بود و از چندی پیش با عزت و تمکین تمام در آنجا به تدریس و فتوی اشتغال داشت. سلطان محمد، از نیمهٔ جمادی الاولی در هرات بود و در جمادی الآخرهٔ همین سال به جانب خوارزم حرکت کرد.[5] اما فخررازی بعد از خروج سلطان از هرات و در زمان نیابت خرمیل نیز، به سبب سفارش سلطان، همچنان مورد تعظیم و تکریم تمام بود. ظاهراً در همین سالها بود که بهاء ولد از اینکه «جمع فخررازی در مسجد هری نمی گنجد، همه در شب شمعها گرفته می‌آیند تا جایگاه گیرند و خوارزمشاه یکی از مقربان خود را فرموده است تا هر کجا که باشد و هر کدام ولایتی که بباشد آنکس با کمر زر و کلاه مغرق بر پایهای منبر وی می‌نشیند»، با لحنی آمیخته به حسرت و غبطه یاد می کند. البته سفارش خوارزمشاه در حق فخر رازی می‌بایست مربوط به همین سال ۶۰۳ و بعد از آن بوده باشد، طرز بیان بهاء ولد هم از این نکته که خود وی مقارن این ایام در هرات بوده باشد، حاکی نیست. در واقع، به نظر نمی‌آید که مقارن فتح هرات، بهاء ولد در ین شهر در محضر سلطان و شیخ الاسلام شهر به منبر رفته باشد. رابطهٔ او هم با سلطان در وضعی نبوده است که بتوان تصور کرد همراه موکب یا در موافقت بعضی علماء بلخ در ین ایام به هرات آمده باشد و پیداست که آن خطاب عنیف هم در ین ایام در مجلس یک سلطان فاتح و یک شیخ الاسلام غیور محتشم، از جانب واعظ بیگانه‌یی که احیاناً به میل خود و یا همراه موکب سلطان به شهر هرات آمده باشد، فوق العاده بعید می نماید. ث

بدینگونه، چنین خطابی ناچار می‌بایست مربوط به اوایل جلوس سلطان محمد (۵۹۶) بوده باشد که ظاهراً سلطان برای تحکیم موضع خود در بین عامه، میل

داشته است آنچه را از آن رایحهٔ امر معروف و نهی منکر شنیده می شده است، با تسامح و تساهل تحمّل کند. در این ایام، به احتمال قوی امام فخر رازی هم در جرجانیه بوده است. زیرا وی یکسال قبل از جلوس سلطان در فیروزکوه و یکسال بعد از آن، در بامیان بوده است و ظاهراً در ین میان، مقارن سال جلوس سلطان محمد و به احتمال بسیار به موجب دعوت وی، قبل از آنکه خود او در هرات به عنوان شیخ الاسلام مستقر گردد و سلطان غور در آنجا برای وی مدرسه‌یی در جنب جامع هری بناء نماید(۵۹۷) از بلاد غور به بلاد خوارزم رفته باشد و بی شک روایات حاکی از غلبهٔ وی بر مزاج سلطان و اینکه گویند خوارزمشاه یک چند هم در نزد وی تلمذ می کرده است می بایست به همین اوایل سلطنت وی مربوط باشد. و هر چند در احوال فخررازی و بهاء ولد هیچ کدام به این مسافرت آنها به جرجانیه تصریحی نیست، در مورد امام فخر وجود قراین آن را الزام می کند. در مورد بهاء ولد هم اشارت خود وی به اینکه در محضر سلطان و امام فخر چنین سخن گفته است، شاهدی است بر اینکه می بایست به جرجانیه مسافرت کرده باشد. اگر در آنجا و در همان ایام جلوس سلطان را چنین عتابی نکرده باشد، معلوم نیست درکجای دیگر فرصت این اقدام را یافته باشد؟ اینکه در معارف بهاء ولد اشاره‌یی به مسافرت وی به جرجانیه نیست، احتمال این مسافرت را منتفی نمی کند. چرا که اجزاء موجود معارف بهاء ولد معلوم نیست تمام خواطر و واردات احوال مؤلف را شامل باشد و تمام مسافرتهای بهاء ولد هم که به اقتضای حرفهٔ وعظ دایم خود را بدانها مشغول می داشته، در معارف مذکور نیست.

با اینهمه، بررغم ناخرسندیهایی که بهاء ولد از فخر رازی دارد و آثار آن در جای جای معارف وی هم آشکار است، تحریک و سعایت فخر رازی در حق او و اینکه مهاجرت وی از بلخ و مسافرتش به بغداد و روم بلافاصله در دنبال این واقعه بوده باشد، قولی است که هیچ مأخذ قابل اعتمادی ندارد. و اگر قول افلاکی که برحسب فحوای آن در سنهٔ ۶۰۵ بهاء ولد بنای طعن و تعریض در حق فخررازی نهاد مستند فرض امکان وقوع این مجلس واقع شود، در ین ایام فخررازی دیگر در ولایت خوارزم و در بین مقرّبان سلطان محمد نبود، بلکه آخرین ایام عمر خویش را که پایان آن ظاهراً از بروز تمایلات صوفیانه هم در وی خالی نبود در هرات می گذرانید، و در روزهایی که بهاء ولد بعد از ترک بلخ و تصمیم به خروج از قلمرو خوارزمشاه در ضمن راه از خبر ورود و هجوم تاتار به بلخ آگهی یافت، بیش از ده سال از وفات امام فخر می گذشت و مهاجرت بهاء ولد نمی توانست با تحریک و سعایت او مربوط بوده

باشد. ج

۳۶ بدینگونه، آنچه در روایات مناقب نویسان راجع به سوء ظن سلطان در حقّ بهاء ولد و سعایت فخررازی در باب وی نقل کرده‌اند، شاخ و برگهایی افسانه آمیزست که بعدها شایعات دایر در افواه مریدان بر داستان مهاجرت وی و برای توجیه این مهاجرت بر وجهی که متضمن شائبهٔ فرار او از شایعهٔ هجوم مغول نباشد افزوده‌اند. آنها که این قصه را برساخته‌اند، چون در بلاد روم می‌زیسته‌اند و از احوال خوارزم و خراسان قبل از عهد مغول هم اطلاعات درست دقیقی نداشته‌اند، درین باب دچار خلط و خطا گشته‌اند. الف

به هر حال، آن خطاب عنیف در حق امام فخر و سلطان‌را اگرخوارزمشاه در آغاز جلوس خویش ظاهراً به قصد آنکه خود را آمادهٔ قبول نهی از منکر نشان دهد و بدینوسیله علاقهٔ عوام متشرعه و صوفیهٔ ولایت را به سلطنت خود جلب نماید با تسامح و اغماض تلقی کرده باشد، بعید به نظر می‌آید موجب سرخوردگی و ناخرسندی شدید سلطان از یک واعظ صوفی مشرب که نظیر این قول او در آن ایام غالباً در سخنان شعرایی مانند خاقانی و نظامی و عطار هم نقل می‌گشت[٦] شده باشد، و سلطان مغرور جباری که بعدها مجدالدین بغدادی شیخ الشیوخ خراسان را به اتهام شرعی در جیحون غرق می‌کند(٦٠٧) و شیخ شهاب‌الدین سهروردی سفیر خلیفهٔ بغداد را در مسافرت معروف وی به خوارزم برخلاف انتظار چندان با حرمت تلقی نمی‌نماید، اگر فی‌الواقع از اقوال این واعظ صوفی مشرب بلخ رنجیدگی جدّی یافته بود، چگونه تا سالها بعد از خطاب بهاء ولد حضور او را در قلمرو خویش تحمل می‌کند و فقط در موقعی که آوازهٔ هجوم تاتار به دیار او می‌رسد وی را به ترک قلمرو خویش وامی‌دارد؟ ب

پیداست که آن خطاب عنیف، در خاطر وی به اندازهٔ ذهن گوینده تأثیر باقی نگذاشته است و مایهٔ رنجیدگی وی نشده است. چنانکه امام فخر هم در آن ایام مقارن جلوس سلطان، در جلال و جبروت فقیهانهٔ خویش ظاهراً به نظیر اینگونه سخنان که در آن اوقات غالباً مکرر از جانب صوفیه و زهاد در خطاب به علماء و ائمه اظهار می‌شد آن اندازه اهمیت نمی‌داد که تا آن را دستاویز تحریک و خصومت در

۱/۳۵ــ معارف، فصل ۵۵ ۲ــ همان کتاب، مقدمه/له ۳ــ جهانگشای ۶۲/۲.

۴ــ ابن اثیر، حوادث سنهٔ ۶۰۳ ۵ــ جهانگشای ۶۵/۲

حق یک واعظ دانشمند گمنام عصر بنماید. برای امام و فقیه نام‌آوری مثل او که دشمنانش از باب طعن در حق او نقل می کردند که گه‌گاه در غلبات بحث ولی بروایتی عیناً به عبارت «محمد تازی چنین می گوید و محمد رازی چنین می گوید»[۷] بر زبان می آورد. اینگونه طعن و عتاب صوفیه و زهاد، خلاف انتظار نبود و نمی توانست وی را به دشمنی بیشتری با صوفیه و سعایت در حق گوینده وادارد. هر چند خود او وقتی در همان اوایل عهد جلوس سلطان محمد، ظاهراً برای ردّ دعاوی صوفیه و زهاد و وعاظ صوفی مشرب، سلطان را در طی یک توطئهٔ نمایشی[۱] متوجه کرد که دعوی مشایخ صوفیه از هر استربان خرقه پوش دستار بندهم برمی آید و به مجرد ظاهر ابله فریب و خرقهٔ پشمینه نمی‌توان هر مدعی گزافه گویی را اهل کرامت خواند. در اواخر عهد حیات و مقارن سنهٔ ۶۰۵ که بر حسب روایت افلاکی بهاء ولد زبان به تعریض در حق وی گشوده بود، آن اندازه در انکار صوفیه اصرار نداشته است. چنانکه در اواخر عمر، مکتوب معروف محیی الدین ابن‌عربی را که طی آن شیخ وی را در اتکاء بر علوم اهل قال ملامت کرده بود[۸] با نظر عبرت و قبول تلقی کرده است و گه‌گاه از اینکه اکثر عمر را صرف علم قال کرده است تأسف داشته است و بسا که اقدام غزالی را در رها کردن علم بحثی و رجوع به علم کشفی (§ ۲۹۸ب) درخور غبطه می دیده است[۹]. با چنین تمایلات، پیداست که در اواخر عمر خصومت او با صوفیه به اندازه‌یی که در اوایل جلوس سلطان محمد می توانست بود نبوده است، و به هر صورت، مهاجرت بهاء ولد را از بلخ که یازده سال بعد از وفات او واقع شده است به سعایت و خصومت او هم منسوب نمی توان کرد.

۳۷ به هر حال، مجالس وعظ بهاء ولد، چون متضمن اقوال و افکار صوفیه و مبتنی بر لزوم توجه به باطن و اعراض از ظاهر بود، طبعاً در نزد فقها و متشرّعه مطعون و غالباً محلّ اشکال و ایراد تلقی می شد. لاجرم پیروان قشری و متعصب آنها هم در وی طعن می کردند و آزار و جفایی که از جانب اهل بلخ به بهاء ولد رسید، ظاهراً می بایست از جانب همین متشرعهٔ قشری بوده باشد.

به علاوه، مجالس وعظ و تذکیر واعظی صوفی مشرب که در امر معروف و نهی از منکر هم سعی وجدّ بسیار داشت، در قلمرو سلطان خوارزم که برخلاف آنچه معتقد اکثر اهل سنت بود گه گاه مذهب حکماء و مبتدعه را تأیید می کرد و نسبت به

۱/۳۶ــ تاریخ وصّاف، اولیا سمیع، بمبئی، ج ۶۰/۲ــ۱۵۹

خلیفهٔ بغداد تقریباً یاغی و غالباً در حال نزاع و توطئه بود، البته نمی توانست چندان مطلوب و مقبول دستگاه سلطان باشد. ناچار ایذاء و تحقیر فقها و ائمه در حق وی، در نزد بهاءولد تا حدی منسوب به موافقت و رضای سلطان تلقی می شد. بدینگونه، ناخرسندی از رؤسای عوام، ناخرسندی از سلطان را نیز در خاطر بهاءولد به دنبال داشت. ب

معهذا، واعظ بلخی که داعیهٔ سلطان العلمایی می داشت و در علم قال خود را از فخر رازی کمتر نمی دید، بدون شک نه وقتی بلخ و خوارزم را برای مهاجرت به بلاد امن‌تر ترک می کرد نه سلطان را که در حق پسر خطیب بلخ به اندازهٔ پسر خطیب ری تکریم نکرده بود در دل خود بخشود نه از اهل بلخ که به تحریک فقهاء وائمه در بزرگداشت وی -آنگونه که وی توقع داشت- نکوشیده بودند راضی بود. از خود امام فخر که مثل خود وی پسر یک خطیب بود، ظاهراً شکایتی صریح نداشت. شاید یازده سال فاصله‌یی که مرگ امام فخر در ین هنگام بین آنها به وجود آورده بود طبع حساس و زود رنج این پسر خطیب بلخ را از جانب پسر خطیب ری ایمن می داشت. پ

درست است که این ناخرسندی از اهل بلخ و ناخشنودی از امام فخر بعدها در روایات مناقب نویسان مولانا مجال انعکاس یافت و حتی بیش از آنچه بود جلوه کرد، اما بیشک این ناخرسندیها عامل عمده در مهاجرت خاندان بهاءولد از بلخ به شمار نمی آید. عامل عمدهٔ تصمیم وی، ظاهراً وحشت ازهجوم مغول بود که چون اندک مدت بعد از خروج وی از بلخ روی داد این اقدام بهاءولد را تا آنجا که به حفظ حیات وی و خانواده‌اش مربوط می شد موجه نشان داد. بدون تردید، روایات افلاکی و سپهسالار که در ذکر اسباب این مهاجرت از بهاءولد یک نوع سلطان بی تخت و تاج بلخ ساخته اند، با تاریخ توافق ندارد و جز افسانه و گزاف مریدانه نیست. ت

۳۸

وقتی بهاءولد قبل از آخرین بار بلخ و اهل بلخ را ظاهراً با رنجیدگی ترک کرد و باز همراه خانوادهٔ خود از آنجا بیرون آمد، پسرش جلال الدین محمد پنج ساله بود. تاریخ ولادت جلال الدین هم بر موجب روایات ششم ربیع الاول سنهٔ ٦٠٤ هجری بود. ازهمین روایات برمی آید که بهاءولدیک بارنیزدرحدود سنهٔ ٦٠٩ با خانوادهٔ خود شهر بلخ را ترک کرده ولیکن بدون شک، این آخرین خروج خانوادهٔ بهاءولد از بلخ نبود و حتی اولین خروج آنها هم محسوب نمی شد. از روایت سلطان ولد چنان برمی آید که هنگام خروج نهایی بهاءولد از بلخ، واعظ بلخی هنوز در رفتن بود که خبر سقوط و ویرانی بلخ بر دست تتار به وی رسید.[1] چون بلخ بعد از پائیز سنهٔ ٦١٨

به دست مغول افتاد[۲]،خروج بهائی بهاء ولد از قلمرو خوارزم به احتمال قوی باید اندکی قبل از آن و ظاهراً در اواخر سنهٔ ۶۱۷ روی داده باشد. الف

در فاصلهٔ سالهای ۶۰۹تا ۶۱۷ هم بهاء ولد ظاهراً در شهرهای ماوراء النهر و خراسان از جمله در وخش و ترمذ و سمرقند و احیاناً بخارا در نقل و مسافرت بوده است. یک خاطرهٔ جالب که جلال الدین محمد از دوران اقامت درسمرقند دارد، تصویری از احوال سمرقند را در دوران محاصرهٔ آن شهر به وسیلهٔ محمد خوارزمشاه ترسیم می کند[۳]. ذکر نام بخارا و صدر بخارا و ذکر نام سید ملک ترمذ و دلقک او هم مثل اشاره‌یی که در قصهٔ پادشاه و کنیزک* به نام سمرقند و محلّهٔ سر پل و کوی غاتفر* دارد، در مثنوی به نحوی است که احتمال آشنایی مولانا را با حوادث و اوضاع محلّی آن نواحی در خاطر می نشاند. ب

اینکه بهاء ولد مقارن حرکت از بلخ و در طریق حرکت، از سقوط بلخ بر دست مغول خبر یافت وقبل ازسنهٔ ۶۱۸ که نشابور به وسیلهٔ مغول قتل عام شد در آنجا با شیخ فریدالدین عطار نیشابوری هم ملاقات کرد، نشان می دهد که خروج او از قلمرو خوارزمشاه می بایست با شیوع خوف و هراس مردم از هجوم مغول مربوط باشد. ظاهراً اندک زمانی قبل از آنکه نشابور به دست مغول افتد و شیخ عطار در آن واقعه به هلاک رسد، می بایست خانوادهٔ بهاء ولد به خراسان رسیده باشند. پ

البته مقارن این اوان، تعداد کسانی که آوازهٔ هجوم مغول آنها را در ماوراء النهر و خراسان و عراق به ترک یا رو دیار واداشت بسیار بود و از جمله در بین ادبا و صوفیه در همین ایام، عده‌یی به جلای وطن مجبور شدند. چنانکه مقارن همین ایام بود که یاقوت حموی خراسان را ناامن یافت و از آنجا خارج شد؛ شمس قیس رازی خوارزم را ترک کرد؛ محمد عوفی از ماوراء النهر به سند و هند رفت؛ مؤیدالدین خوارزمی مترجم احیاء علوم الدین غزالی به لاهور و دهلی افتاد و نجم الدین رازی مؤلف مرصاد العباد از عراق به روم گریخت. کسانی که ماندند، یا مثل شیخ نجم الدین کبری در خوارزم (۶۱۷) مقاومت در مقابل کفار را برگریز ترجیح دادند، یا مثل شیخ عطار در هجوم تتار به قتل رسیدند (۶۱۸). آنها که خویشان و منسوبانشان در ین حادثه تلف شدند یا با یله کردن خویشان و دوستان جان خود را از معرکه نجات دادند، همواره نوعی ناخرسندی نسبت به عمال و مسؤلان این فاجعه که در نزد آنها سلطان محمد در رأس آنها بود احساس می کردند. بعدها هم که در روم سلجوقیان یا در فارس اتابکان به نوعی امنیت رسیدند، چون از فرار خود احساس شرم و ندامت می نمودند، بیشتر می کوشیدند تا این فرار را نوعی

مهاجرت و به خاطر ناخرسندی از سلطان و حکومت وی منسوب دارند تا به ترس از فاجعهٔ مغول. شاید اینکه نجم‌الدین رازی معروف به نجم دایه هم در تحریر دوم مرصاد العباد خویش اشارتی را که در تحریر اول آن به کشته شدن اهل و عیال خویش در عراق دارد حذف می کند، و اخلاف مولانا مهاجرت جدّشان بهاء ولد را از قلمرو خوارزمشاه که به احتمال قوی برای فرار از بلای مغول و نیل به محلّ امن‌تری بوده است به رنجیدگی از سلطان یا به الزام او منسوب می نمایند، ناشی از همین احساس باشد که گریختگان از پیش حادثهٔ مغول، از رها کردن یار و دیار و اکتفا کردن به نجات خود و خانوادهٔ خویش از آن بلای ناگهانی، خود را بدان سبب در خور ملامت وجدان می یافته اند. ت

۳۹

هنگام عبور از نشابور، در ین اوان جلال‌الدین محمد تقریباً سیزده ساله بود و به هر حال آن اندازه رشد داشت که بتواند در ضمن ملاقات پدرش بهاء ولد با شیخ عطار، مورد توجه و تحسین این شیخ بزرگ نشابور و احیاناً معروض امتحان و اختباروی واقع شده باشد. اینکه در روایات گفته اند شیخ عطار نسخه یی از اسرارنامهٔ خویش را به وی هدیه کرد، البته غرابتی ندارد. اصل ملاقات بهاء ولد هم با شیخ عطار که در ین اوقات بر وفق روایتی که ابن الفوطی از خواجه نصیر طوسی نقل می کند «پیری خوش گفتار» تلقی می شد، نکته یی است که در روایات راجع به بهاء ولد همه جا آمده است و وقوع آن خالی از اشکال به نظر می رسد. الف

با آنکه بهاء ولد و شیخ عطار بر خلاف آنچه در روایات متأخر می آید ظاهراً هیچ کدام از پیروان کبرویه نبوده اند[۱]، اما علاقهٔ آنها به احوال و اقوال صوفیه و اینکه در آن ایّام بهاء ولد واعظی نام‌آور و فریدالدین عطّار شاعری مشهور بوده است می تواند از دواعی و اسباب وقوع این ملاقات بوده باشد. به علاوه، شیخ عطار سالها قبل در نشابور با شیخ مجدالدین بغدادی (مقتول۶۰۷) از خلفاء و دوستان شیخ نجم‌الدین کبری (مقتول۶۱۸) مأنوس بوده است و بهاء ولد هم نه فقط از سرزمین خوارزم که موطن این شیخ بوده است، می رسیده است، بلکه درمسافرت خویش به خوارزم با شیخ نجم‌الدین کبری که در ین ایام در جرجانیه و خیوه می زیسته است و به احتمال قوی در سالهای گذشته نیز با همان مجدالدین بغدادی مصاحب و معاشر دیرین عطار از

۱/۳۸ــ ولدنامه/۱۹۱ ۲ــ تاریخ جهانگشای ۱۰۲/۱ ، ح ۳ ۳ــ فیه مافیه/۱۷۳

۳۸/★ ب: ۳۵/۱ــ ۱، ۱۷۰/۱

دور یا نزدیک آشنایی داشته است. همین سوابق، شیخ عطار را که ظاهراً به سبب مکتب نسبی به پذیرایی از واردان و غرباء و به درک صحبت وعاظ و مشایخ هم تبرک می جسته است، ممکن است طالب و مشتاق این ملاقات کرده باشد.

در این ملاقات که جلال‌الدین محمد با پدر همراه بوده است و می گویند ذوق و حال او شیخ عطار را نسبت به وی علاقه‌مند کرده است و این سخن هم که می گویند شیخ نشابوری در حق این کودک بلخی به پدر وی گفته است «زود باشد که این پسر تو آتش در سوختگان عالم زند»[2] از لحن و بوی کلام عطار خالی نیست، و اظهار چنین امیدی در حق شیخ زادهٔ نوباوه‌یی که می بایست در آن سنین سیزده سالگی عقل و تمیز بالغان و در رسیدگان را داشته باشد، حاجت به فراست و کرامت فوق‌العاده‌یی ندارد. نسخه‌یی از اسرارنامه نیز که به موجب همین روایت از جانب عطار به جلال‌الدین محمد اهداء شده است، به احتمال قوی می بایست نشان آن باشد که شیخ در این ملاقات به هر نحوی بوده است از قریحهٔ شاعری جلال‌الدین بویی برده باشد. از مجموع قراین پیداست که جلال‌الدین محمد، هنگام خروج نهایی از بلخ و ماوراء النهر، آن‌مایه تربیت ذوقی و قریحهٔ صافی داشته است که از شعر صوفیانه تمتع تواند برد و شاعر صوفی سالخورده‌یی مثل شیخ عطار هم مایهٔ ذوقی و ادبی او را در خور اعجاب و تحسین یافته باشد.

اینکه آثار تربیت و ذوق شعر و ادب رایج در خراسان در آثار مولانا جلوه‌یی دارد که حاکی از عمق فکرت و طول ممارست در شعر و ادب فارسی است، نشان می دهد که اظهار تحسین و اعجاب عطار در حق وی، از باب دلنوازی و خوشامد گویی به پدر و یا تعارف و تمجید زبانی نسبت به پسر نباید بوده باشد. معهذا چون روایت راجع به عطار و اسرارنامه در ولدنامه و مناقب العارفین نیست، ممکن است اصل ملاقات یا جزء اخیر آن محل تردید باشد. در ینصورت شاید روایت را بدان سبب بر ساخته‌اند که تا ارتباط فکر و بیان مولانا را با عطار که برخی مضامین از اسرارنامه و دیوان و سایر آثار وی در مثنوی اخذ شده است بیان دارند.

۴۰ با آنکه در خروج از بلخ و قلمرو خوارزمشاه، محرّک عمدهٔ بهاء ولد به احتمال قوی فرار از پیش حادثهٔ مغول و فکر نیل به محل ایمنی بود، وی از آغاز حرکت شاید از باب تبرّک و یا به خاطر مصلحت، مقصد اصلی خود را ظاهراً

۱/۳۹ــ جستجو در تصوف/۲۷۸ ۲ــ تذکرهٔ دولتشاه، طبع عباسی /۲۱٤

مسافرت مکّه و به جای آوردن حج واجب اعلام کرده بود. چنانکه امام عراقی هم هنگام ترک بغداد به بهانهٔ حج بیرون آمده بود و زهّاد و صوفیه در غیب اسفار خود مخصوصاً از باب تیمن و تبرک سفر حج را مقصد اصلی خویش می ساخته اند. الف

بهاءولد چون عزیمت حج داشت از خراسان طریق بغداد پیش گرفت. اما آنجا، چنانکه شیوهٔ فقها و علماء و مدرّسان بود، به مدرسه‌یی از مدارس دارالخلافه وارد شد و آنگونه که از واعظ صوفی مشربی مثل او انتظار می رفت به رباط و خانقاه صوفیّه که زهّاد و غرباء غالباً در آنجا وارد می شدند فرود نیامد. معهذا قول افلاکی که می گوید در مدرسهٔ مستنصریه فرود آمد درست نیست. چرا که مدرسهٔ مستنصریه در عهدبانی آن و بین سالهای ۶۲۵ تا ۶۳۱ بنا شده است[1] و در حدود سنهٔ ۶۱۸ که خانوادهٔ بهاءولد در عزیمت حج از خراسان وارد بغداد شده‌اند البته وجود نداشته است. به احتمال قوی، شهرت فوق العادهٔ این مدرسه در اواخر عهد خلافت بغداد، موجب خلط و اشتباه راوی درین باب شده باشد. ب

مجلس گفتن بهاءولد هم در بغداد، مخصوصاً مقارن شروع اوقات حج که طبعاً تعداد زیادی فارسی گویان خراسان و عراق، خواه به قصد ادای حج و خواه به خاطر فرار از تهدید فاجعهٔ مغول، به بغداد روی آورده بودند، استبعادی ندارد. اینکه مقارن آن ایّام، از کثرت کسانی که از اطراف به بغداد وارد می شده‌اند، آنگونه که از یک قصیده اثیرالدین اومانی برمی‌آید، خانه نایاب و کرایهٔ مسکن گران بوده است[2]، خود نشان می دهد که تعداد فارسی گویان و تاجیکان مسافر در بغداد در آن ایام آن اندازه بوده است که مجالس پرشور و حال بهاءولد را در پایتخت خلافت عباسی از ازدحام مستمعان پرکند، و شهرت و آوازهٔ واعظ بلخ که سالهای دراز در خوارزم و خراسان خود و پدرانش به وعظ و تذکیر اشتغال داشته‌اند نیز بدون شک داعی عمده‌یی در جلب مستمعان و غریبان فارسی گوی مقیم بغداد به این مجالس گرم و هنگامه انگیز بهاءولد می توانسته است باشد. پ

حاضر آمدن بعضی رجال و مشایخ هم که به نحوی از انحاء با خراسان و عراق و با مردم آنها مربوط بوده‌اند[3] درین مجالس، البته اشکالی ندارد. اما اینکه ناصر خلیفه در مجلس وعظ او حاضر شده باشد، هر چند به خاطر دلجویی از آوارگان خراسان و استمالت از آنها که خود موجب مزید ناخرسندی قوم از سلطان خوارزم و بقایای خاندان خوارزمشاه می شده است و بدینگونه خلیفه اهل خراسان و ماوراءالنهر و عراق را به نوعی برضدّ خانوادهٔ دشمن دیرینهٔ خویش تحریک می کرده است وقوعش تاحدی شاید خالی ازاشکال باشد، باز با آنچه از ضعف عربیّت (§ ۳۲ت)

بهاء ولد مشهودست غریب به نظر می آید؛ و گر چند واعظ بلخی در محضر خلیفهٔ بغداد اقوالی را که از پیش به عربی تهیه کرده بوده است بر زبان رانده باشد.

لیکن اینکه بهاء ولد دعوت خلیفهٔ ناصر را جهت ملاقات ردّ نماید و هدیهٔ او را نپذیرد و در مجلس وعظ او را عتاب سخت کند، با آداب عصر و با وضع حال بهاء ولد که به هر حال در بغداد همچون رهگذری غریبه تلقی می شده است منافات دارد. فقدان ذکر این واعظ بلخی در کتب راجع به احوال اعیان علماء عصر، نشان می دهد که وی عالمی مشهور و صوفی یا زاهدی نام‌آور هم نبوده است. به علاوه، محتوای روایت، با خلق و خوی خلیفهٔ ناصر که از پادشاهان و گردنکشان عصر هم جز تواضع و خضوع فوق العاده را نمی پذیرفته است توافق ندارد و داستان ظاهراً از روی حکایت مربوط به عتاب بهاء ولد در حق فخر رازی وخوارزمشاه (§ ۳۵ پ،ج) ساخته شده است و به احتمال بسیار، از مقولهٔ مبالغات مریدانهٔ معتقدان افراط کار باشد که همواره مرشد و شیخ خود را از تمام اهل عصر برتر می دانند و همگان را نسبت به وی مطیع و خاضع می خواهند.

٤۱ اظهار حرمت و تکریم فوق العاده‌یی هم که به موجب قول مناقب نویسان شیخ شهاب الدین عمر سهروردی (وفات ٦۳۲) در بغداد نسبت به بهاء ولد به جای آورد، ممکن است درست باشد و ناشی از خوی مهمان نوازی صوفیّه یا پاسخی به حرمت و اکرام بهاء ولد در بلخ و خراسان در حق بعضی دوستان و متعلّقان شیخ بوده باشد. این نکته هم که شیخ شهاب الدین از سالها پیش در بغداد شیخ الشیوخ صوفیّه و مورد توجّه و تکریم غالب مشایخ عصر بود، می بایست از اسبابی بوده باشد که بهاء ولد را در ورود به بغداد به ملاقات او جلب کرده باشد.

حضور تعداد کثیری از صوفیهٔ مقیم بغداد که غالباً فقرا و اکثر فارسی گویان بوده اند نیز ممکن است بهاء ولد را برای منعقد کردن مجالس وعظ در رباط مرزبانیه[1] که محل سکونت مریدان و مهمانان شیخ الشیوخ بوده است بدانجا خوانده باشد. به علاوه، حرمت فوق العادهٔ خلیفه در حق شیخ هم لابد باید از اسباب جلب توجه واردان به حضور در مجالس و خانقاه وی شده باشد. این نکته هم که خلیفهٔ ناصر خود گه گاه در مجالس وعظ شیخ شهاب الدین حاضر می شده است[2]، ممکن است موجب

---

٤۰ ۱ــ ابن الفوطی، الحوادث الجامعه/۹ــ۵۳ ۲ــ فروزانفر، زندگانی مولانا/۱۵

۳ــ رسالهٔ فریدون/۱٤.

ابداع قصهٔ مربوط به حضور وی در مجلس بهاءولد شده باشد، یا آنکه چون مقارن همین ایّام خبر واقعهٔ مغول هم به خلیفه رسیده بوده است[۳] و گریختگان خراسان و کسانی که به قصد حج دیار خود را ترک کرده بودند در این ایام در بغداد بوده‌اند ممکن است در رباط مرزبانیه یا در یک مدرسهٔ بغداد شیخ شهاب‌الدین مجلس وعظی دایر کرده است که خلیفه هم به خاطر او و به اندیشهٔ دلجویی از فراریان حادثهٔ مغول در ین مجلس حاضر شده است و احتمالاً غیر از شهاب‌الدین سهروردی که خلیفه به تشریف او در مجلس حاضر شده است، بهاءولد هم که به هر صورت واعظی نام‌آور از خطهٔ خراسان و در شمار فراریان از مغول و ناراضیان از سلطنت خاندان خوارزمشاه بوده است قبل از شیخ کلمه‌یی چند گفته باشد و روایات افلاکی در باب مجلس گفتن بهاءولد در حضور خلیفه محتملاً مبنی بر نظیر این امر بوده باشد. ب

مقارن ورود بهاءولد به بغداد، شیخ شهاب‌الدین سهروردی از رسالتی که از جانب خلیفه به دربار سلطان علاءالدین کیقباد (۶۳۴—۶۱۷) پادشاه سلجوقی روم داشت بازگشته بود (۶۱۷) و از سلطان سلجوقی که او را برخلاف سلطان محمد خوارزمشاه و آنچه از کبر و جبروت او در یک سفارت مشابه خویش در خوارزم (۶۱۴) به خاطر داشت[۱۰]بیشتر در متابعت شریعت یافته بود خاطره‌های خوش داشت. درهمین سفر بود که وی از جانب خلیفه خلعت و تشریف برای سلطان علاءالدین برده بود و چون سلطان را متابع شریعت یافته بود از باب تربیت و تهذیب او «مقرعهٔ حدود» را که چهل چوب به هم بسته باشد بر پشت او فروکوفته بود و سلطان نیز نسبت به خلیفه اظهار انقیاد و تکریم فوق‌العاده کرده بود و در حق خود شیخ نیز اکرام بسیار نشان داده بود و در بازگشت از قونیه، چنانکه از روایت ابن بی بی[۴] برمی آید، «بعضی از امراء کبار و مهمانداران خاص» را تا به «محروسهٔ مَلَطیّه بدرقهٔ شیخ کرده بود. پ

ظاهراً خاطرهٔ دین پروری و درویش نوازی این سلطان روم، سبب شده بود که در مَلَطیّه، وقتی نجم‌الدین رازی که نیز در همدان از پیش حادثهٔ مغول فرار کرده بود و طالب آن بود که به قول خود «مسکن در دیاری سازد که در او اهل سنّت و جماعت باشند و از آفت بدعت و هوی و تعصب پاک بود و به اَمْن و عدل آراسته باشد و رَخْص اسعارو خصب معیشت بود و در آن دیار پادشاهی دیندار دین پرور عالم عادل منصف متمیّز باشد که قدرِ اهل دین داند و حق اهل فضل شناسد»[۵]به ملاقات شیخ شهاب‌الدین رسید، شیخ وی را تشویق کرد تا به قلمرو سلطان علاءالدین آهنگ کند

و هر چند طریق صوفیه توجه به صحبت ملوک و سلاطین را اقتضا ندارد، از چنین پادشاه موفق که «هم از علم نصیبی تمام دارد و هم از ثمرات ریاضات و مجاهدات نصابی کامل» و در عین حال «محبّ و مربّی ارباب علوم و اصحاب قلوب است»[۶] خودو مستفیدان خلق رامنقطع ومحروم ندارد. بدینگونه، سهروردی برای نجم‌الدین رازی که از فاجعهٔ مغول گریخته بود و قلمرو سلطان خوارزم را که دیگر تقریباً وجود نداشت نیز نمی پسندید، حوزهٔ ولایت سلطان کیقباد را ملجأ و ملاذ مناسبی می یافت و حتی کلمه‌یی چند در تعریف شیخ و کتاب مرصادالعباد او به سلطان نوشت.

با طرز فکری که شیخ مقارن بازگشت از سفر قونیه در بارهٔ این سلطان سلجوقی داشت، به هر صوفی و واعظ و عالم و شاعری که از فاجعهٔ مغول و قلمرو سلطان خوارزم گریخته بود برمی خورد، به احتمال قوی او را به حوزهٔ فرمانروایی وی رهنمونی می کرد ولابُدّ وقتی بهاء ولد را هم در بغداد در حالی شبیه به حال نجم‌الدین رازی در ملطیه یافته است، باید او را به مهاجرت به روم و مسافرت به قونیه تشویق کرده باشد. اینکه بهاءولد بلاواسطه از طریق بغداد به جانب روم نرفته است ظاهراً از آن روست که در آن ایام، عزیمت حج او را به جانب حجاز می کشیده است و با آنکه، به احتمال قوی از همان اوقات هوای قونیه و بلاد مربوط به قلمرو سلطان سلجوق او را به سوی بلاد روم می خوانده است، شاید نام و آوازهٔ فخرالدین بهرامشاه (وفات ۶۲۲) ملک ارزنجان هم که منظومهٔ مخزن‌الاسرار نظامی گنجوی به نام او اهداء شده بود و صیت دانش پروری و عدالت گستری او هم تا بلاد خراسان رسیده بود در آن ایام تا حدی او را به مسافرت به نواحی ارزنجان هم تشویق می کرده است.

۴۲

از بغداد، بهاءولد به عزیمت حج بیرون آمد و بعد از به جا آوردن مناسک، از طریق دمشق عازم قونیه و بلاد سلجوقیان روم شد. اینکه در ولدنامهٔ سلطان ولد از منازل بین راه که توقف در آنها آنگونه که در مسافرت وُعّاظ و مُذَکّران آن ایام رسم بود سالها به طول انجامید ذکری نشده است و وی در ین باره فقط از روم وقونیه[۱] یاد می کند، غیر از آنکه در مورد بهاء ولد بنای کتابش بر اختصارست، حاکی از این نکته است که از همان مکّه ظاهراً مقصد نهایی معلوم بود و بهاءولد عزم قونیه داشت و به احتمال قوی می بایست تأکید و توصیهٔ شیخ شهاب‌الدین سهروردی

---

۴۱ ۱ و ۲ــ جستجو در تصوف/۱۷۳ ۳ــ مناقب ۱/ ۲۰ ۴ــ چاپ عکسی/۲۲۹
۵و۶ــ مرصاد العباد/ ۲۰ ، ۲۳

تصمیم وی را در ین عزیمت راسخ‌تر کرده باشد. الف

اینکه بر وفق اشارت ولدنامه، بهاءولد از مکه یکسره به قونیه آمده باشد و آنجا «بعد دو سال از قضای خدا»[۲] سر به بالین خاک نهاده باشد، ظاهراً به کلّی نادرست و ناشی از خلط و خطای نسخه نویسان کتاب ولدنامه بوده باشد. چرا که در ینصورت وفات بهاءولد در سنهٔ ۶۲۰ خواهد بود و این با آنچه در روایات ولدنامه در باب حوادث بعد و آنچه منجر به ورود شمس تبریز به قونیه شد نیز توافق ندارد. ب

زیرا آنگونه که از روایت سلطان ولد برمی‌آید، سیدبرهان محقق ترمذی (وفات ۶۳۸) شاگرد و مرید بهاءولد که به دنبال شیخ خود و برای دریافت صحبت او به روم آمد وقتی به قونیه رسید یکسال از وفات واعظ بلخی می گذشت[۳]. و چون بر وفق این روایت جلال‌الدین محمد پسر بهاءولد نُه سال تحت تربیت و ارشاد سید واقع شد[۴] و پنج سال بعد از مرگ او بود که شمس تبریز به قونیه رسید[۵]، ورود شمس به قونیه هفده سالی بعد از پایان حج بهاءولد (۶۱۸) خواهد شد که سنهٔ ۶۳۵می شود. مولانا هم در ین هنگام جوانی خواهد بود سی و یکساله. اما از مقالات شمس تبریز به صراحت برمی‌آید که ورود او به قونیه در سنهٔ ۶۴۲ بوده است که جلال‌الدین محمد در آن هنگام به هیچ‌وجه در اوایل سنین سی سالگی نبوده است؛ مدرس و واعظی میانسال و جاافتاده و باوقار به شمار می‌آمده است که شاگردان و مریدان بسیار در رکاب او حرکت می کرده‌اند. پ

پس اینکه بهاء ولد دو سال بعد از ادای حج در قونیه وفات یافته باشد و جلال‌الدین محمد شانزده ساله جای او را گرفته باشد به هیچوجه درست به نظر نمی‌آید. افلاکی هم در مناقب العارفین وفات بهاءولد را در سنهٔ ۶۲۸ ذکر می کند که در انصورت ورود شمس به قونیه (۲۶ جمادی‌الثانیه ۶۴۲) چهارده‌سالی بعد از وفات وی خواهد بود که در آن هنگام جلال‌الدین محمد مردی سی وهشت ساله بوده است و بعد از چهارده سالی که از وفات پدرش می گذشته است می‌توانسته است مسند وعظ و تدریس او را با جلب مریدان و شاگردان متعدد و پرشور اشغال کرده باشد. به علاوه، از ین چهارده سال هم نُه سالش را می‌توانسته است تحت ارشاد و اشراق سید برهان محقق گذرانده باشد و پنج سال دیگر را قبل از ملاقات شمس در وعظ و تدریس و ارشاد یاران و مریدان به سر آورده باشد. ت

در ینصورت، ممکن است در عبارت ولدنامه آنچه «بعد دو سال» خوانده می شود «بعد ده سال» بوده باشد. این نکته باتاریخ وفات بهاءولد، بدانگونه که در روایت افلاکی آمده است و با آنچه افلاکی در باب منزلهای بین راه از مکّه تا قونیه و

در باب توقف های طولانی بهاءولد در برخی از ین منازل یاد می کند توافق دارد و از ین جمله برمی آید که سلطان ولد هم وقتی در ولدنامه «قونیه» می گوید، مرادوی در بعضی موارد تمام قلمرو سلطان کیقباد سلجوقی است نه تختگاه آن. پس اینکه بهاءولد به قرار روایت ولدنامه، و مخصوصاً آنگونه که تصحیح عبارت آن اقتضا دارد، ده سالی بعد از ورود به قلمرو سلطان سلجوقی وفات یافته باشد درست می نماید. این نکته هم که از رسالهٔ سپهسالار برمی آید که در هنگام ورود به قونیه جلال الدین محمد چهارده ساله بود[۶] به همین معنی که از قونیه تمام ولایت روم و نه تختگاه آن مراد باشد درست خواهد بود. چرا که ورود جلال الدین محمد و پدرش به قلمرو سلاطین سلجوقی روم و دست نشاندگان آنها، به هر حال بعد از اتمام مراسم حج (۶۱۸) خواهد بود.

اما برخلاف سلطان ولد و سپهسالار که در شرح مسافرت بهاءولد به قونیه منازل بین راه را یاد نکرده اند و ورود به قلمرو روم را که بعضی ولایات آن حتی امراء مستقل یا امارات موروثی داشته اند در حکم ورود به توابع قونیه شمرده اند، افلاکی اطلاعات جالبی از احوال خانوادهٔ بهاءولد در طیّ این منازل به دست می دهد که چون با ذکر جزئیات مقرون است و با قراین دیگر هم موافق به نظر می آید، در صحت آنها جز در آنچه مربوط به تعیین دقیق سالهای بین راه است و خالی از تناقض نیست، تردید نباید کرد. باری آنگونه که از مجموع این روایات برمی آید، بعد از ادای حج و زیارت حرمین (ذی الحجه ۶۱۸)، بهاءولد از طریق دمشق بــه جانب آسیای صغیر آهنگ کرد. اما نخست به ولایت ارزنجان که ظاهراً آوازهٔ ملک فخرالدین (وفات ۶۲۲) وی را بدانجا می کشانید عزیمت نمود.

البته روایات افلاکی که بر وفق آنها در طیّ این منازل بهاءولد قرب یک سال در آقشهر، نزدیک چهار سال در ملطیه، و قریب هفت سال در لارنده توقف داشت هیچ جا سنهٔ کامل را در محاسبهٔ این سالها الزام نمی کند. پس کلّ این سالها، بی آنکه بالضروره شامل دوازده سال تمام باشد، ممکن است به طور تقریبی حدود ده سالی بیش نباشد و بهاءولد در پایان این مسافرت، اندک مدّتی بعد از ورود به تختگاه سلطان (۶۲۸)، در قونیه وفات یافته باشد یا در قونیه بیش از چند ماه زیسته باشد و سالهای توقف در شهرهای بین راه کمتر از آنچه در روایت افلاکی آمده است بوده باشد.

۱/۴۲ تا ۵ــ ولدنامه/۱۹۱ ، ۱۹۲ ، ۱۸۷ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶ ۶ــ رسالهٔ فریدون/۱۵.

۴۳ بهاءولد، بعد از به جا آوردن حج، چون قصد بازگشت به خراسان نداشت و احتمالاً تشویق شهاب‌الدین وی را به جانب قونیه، و آوازهٔ فخرالدین بهرامشاه وی را به نواحی ارزنجان می کشانید، بعد از عبور از دمشق به ارزنجان رفت. البته ارزنجان هر چند ملک فخرالدین بهرامشاه فرمانروای آن که دست نشاندهٔ سلاجقهٔ روم بود نسبت به اهل دین و ارباب دانش علاقه‌یی مخلصانه نشان می داد، خود شهر چنانکه از اشارات نجم رازی هم در مقدمهٔ مرموزات اسدی [۱۱] برمی آید، درین ایام برای واعظ صوفی مسافر چندان منزلگاه دلنوازی محسوب نمی‌شد و ساکنان آن که حتی سالها بعد در عهد ابن‌بطوطه هم اکثرشان ارمنی بودند نمی‌توانستند برای مجالس وعظ و تذکیر بهاءولد طالبان مناسبی باشند. الف

به همین سبب بود که واعظ بلخ در آنجا توقف ز یادی نکرد. به آقشهر رفت و در آنجا و همچنین در ملطیه که نفوس مردم تاجیک و فارسی گوی در آنجا بیشتر بود و از لحاظ محیط فکری و روحانی تا حدّی شهرهای خراسان را به یاد می آورد، چندی به وعظ و تدریس پرداخت و از آن پس در ولایت لارنده که بعدها قرامان خوانده شد یک چند رحل اقامت افکند. در آنجا نیز مثل ملطیه، غیر از اشتغال به وعظ به کار تدریس نیز که ظاهراً در بلخ به علت کثرت مسافرت یا جهات دیگر در آن زمینه شهرت و قبولی نیافته بود، اشتغال جست. ب

دوری از محیط تحریک و توطئه علماء بلخ و عدم حضوررقیبان و مدّعیان معارض، می بایست مجالس درس وی را در لارنده مورد توجه طالب علمان کرده باشد. چرا که وی درین شهر اقامتی بالنسبه طولانی کرد و شاید در عین حال منتظر دعوت یا اصرار سلطان علاء الدین کیقباد بود که درین سالها اشتغال به گرفتاریهای گونه‌گون مانع از توجه وی به اینگونه امور می شد و ظاهراً به نجم‌الدین رازی هم که سفارشنامه‌یی از شیخ شهاب‌الدین همراه داشت، با آنکه وی کتاب مرصاد العباد خویش را به نام او کرده بود (۶۲۰)، در آن سالها توجه چندانی نشان نداده بود. همین امر که ظاهراً ناشی از دل مشغولیهای سلطان در امور مملکت بود، سبب شد که نجم‌الدین رازی با نومیدی قلمرو سلطان روم را به قصد بغداد ترک کند (حدود ۶۲۲) و بهاءولد توقف در ملطیه (حدود ۶۲۲) و سپس لارنده را بر تعجیل در ورود به قونیه که هنوز از طرف سلطان درین باب دعوت جدّی به وی نرسیده‌بود ترجیح دهد. پ

سلطان علاء‌الدین کیقباد، درین سالها، یکبار چند سالی بعد از وفات فخرالدین بهرامشاه ناچار شد به ارزنجان لشکر کشد (۶۲۵) و یکبار به خاطر تاخت و تازهای مکرّر و نگران کنندهٔ سلطان جلال‌الدین منکبرنی در نواحی مجاور مرزهای

روم مجبور شد با این مدّعی خطرناک درآو یزد و بالاخره در نواحی یاسی چمن شکست سختی به این آخرین سلطان خاندان خوارزمشاهان وارد کند (رمضان ۶۲۷)، و بدینگونه در اواخر سنهٔ ۶۲۷ بود که توانست در قونیه احساس امنیت وآرامش نماید. اگر بهاءولد هم بعد از سالها توقف در ملطیه و لارنده اندک مدتی بعد از ورود به قونیه در سال ۶۲۸ وفات یافته باشد، به احتمال قوی ورود وی به تختگاه سلطان باید در همین سال ۶۲۷ و در دنبال دعوت و اصرار سلطان یا اعیان دولت او که در بعضی روایات هم بدان اشارت هست بوده باشد.

در همین شهر لارنده بود که مادر جلال الدین محمد، مؤمنه خاتون معروف به مامی، وفات یافت و قبرش در آنجا باقی است. هم درین شهر بود که واعظ بلخ، گوهرخاتون نام از خاندان شمس الائمهٔ سرخسی راکه مادرش از خویشان بهاءولد و از همراهان حرم وی بود به پسرش جلال الدین محمد تزویج کرد. حتی می گویند ـــ و البته در ولدنامه به این نکته هیچ اشارت نیست ـــ که سلطان ولد (وفات ۷۱۲) پسر جلال الدین محمد هم در همین ایّام در لارنده ولادت (۶۲۳) یافت.

۴۴ تفصیل مسافرتهای بهاءولد، آنگونه که در مناقب افلاکی هست، در ولدنامه و رسالهٔ سپهسالار نیست. در نفحات الانس جامی هم در باب منازل بین راه روایتی هست که با روایت افلاکی کاملاً منطبق نمی نماید و ممکن است وی آن را از مأخذ دیگری گرفته باشد. به هر حال، تعداد سالهای اقامت در منازل بین راه و ترتیب آنها در روایات، خالی از اشکال نیست. و چون بهاءولد به عنوان واعظ سفر می کرده است، ممکن است در ضمن توقف در یک شهر، گه گاه چندی نیز به شهر دیگری جهت وعظ و تذکیر به طور موقت مسافرتهای کوتاه کرده باشد.

قونیه که مقصد سفر بهاء ولد بود و وی بعد از توقف طولانی در بلاد بین راه به دعوت و اصرار سلطان کیقباد یا اعیان و ارکان دولت وی سرانجام بدانجا عزیمت کرد، درین ایام تختگاه عمدهٔ سلجوقیان روم بود. تقریباً یک قرن قبل از ورود بهاءولد به آنجا، مسعود اول سلطان سلجوقی روم (۵۵۰ — ۵۱۲) قونیه را پایتخت خویش ساخته بود و در آنجا مساجد و ابنیه‌یی بنا کرده بود. در آنجا، زبان ترکی در بین ترکمانان ولایت رایج بود. اما بیشترینهٔ اهل شهر از ترک و تاجیک، به زبان فارسی سخن می گفتند و فارسی گویان تاجیک غالباً محترفهٔ شهری بودند و بعضی مقامات دیوانی و اکثر مناصب شرعی به آنها تعلق داشت. از سَکَنهٔ بومی، بعضی ارمنی بودند و اکثری یونانی که آیین نصرانی داشتند و اخلاف آنها که با ترکان

آمیخته بودند، اکدشان خوانده می‌شدند. غیر از اینها، دو طبقهٔ دیگر که در شهر امتیازی داشتند عبارت بودند از اخیانِ اهلِ فُتوّت و صوفیان صاحب خانقاه. فقهاء و طلاّب هم اهمیت خاص داشتند و امراء و ارکان دولت در حقّ صوفیه و فقهاء علاقه و حرمت بسیار نشان می دادند. ب

بهاءولد، در چنین ولایتی، به خاطر مجالس وعظ و تذکیرش مورد توجه عام و خاص واقع می شد و در عین حال، دوری از سرزمین خراسان و از کارشکنی های فقهاء و ائمهٔ آندیار، در اینجا به وی فرصت می داد تا به عنوان فقیه و مدرس نیز تعدادی شاگرد و مرید گرد خود جمع آورد. علاءالدین کیقباد که این واعظ و مدرّس صوفی مشرب خراسان را از لارنده به قونیه دعوت کرده بود، در اکرام وی کوشید. و چون واعظ بلخی درین هنگام پیری موقّر از اخلاف ابوبکر صدّیق بود و تعداد زیادی مریدان از تاجیکان لارنده و فارسی گویان سایر بلاد روم نیز به وی پیوسته بودند، بعید نیست که سلطان ضمن سعی در تکریم و تعظیم او، آنگونه که در روایات مناقب‌نامه ها هم هست، گه‌گاه دست وی را نیز از روی ادب یا از باب جلب توجه فارسی گویان ولایت بوسیده باشد. پ

آنگونه که از قراین بر می آید، بهاءولد در قونیه مدت زیادی نماند. با آنکه مجلس وعظ ودرس او موجب جلب مریدان و علاقه‌مندان بسیار هم شد ظاهراً در همان اوایل ورود به این شهر در سن هشتاد و سه سالگی وفات یافت. مرگ وی بر حسب روایت افلاکی در هجدهم ربیع‌الثانی سنهٔ ۶۲۸ روی داد و گویند اعیان و رجال شهر هم مثل اکثریّت عامه بر جنازهٔ او حاضر آمدند. ت

بعدها به سبب شهرت خود او یا حیثیت فوق‌العاده‌یی که تدریجاً برای پسرش جلال‌الدین محمد در قونیه حاصل آمد، بر مقبرهٔ او بنایی از مرمر برآوردند و امیر بدرالدین گوهر تاش معروف به دزدار، در آنجا مدرسه‌یی ساخت که شایستهٔ سلطان العلماء بلخ بود و ازآن پس، مدرسه و مقبرهٔ پسرش مولانا جلال‌الدین محمد نیز شد. ث

درین هنگام، جلال‌الدین محمد کمتر از بیست و چهار سال نداشت و با اینحال، بر رغم جوانی، مسند وعظ و تدریس پدر را به اصرار مریدان و دوستداران وی اشغال کرد. شک نیست که حمایت و عنایت سلطان کیقباد هم برای این خانوادهٔ مهاجر خراسانی که اندک زمانی بعد از ورود به پایتخت سلجوقیان روم مهتر و سرور خود را از دست داده بود می بایست فوق‌العاده مغتنم و مایهٔ امید بوده باشد. ج

قلمرو سلجوقیان روم، اندکی بعد از وفات بهاءولد، با مرگ سلطان

علاءالدین کیقباد (٦٣٤) دچار تزلزل و انحطاط گشت. بعد از علاءالدین، پسرش غیاث‌الدین کیخسرو که گویند پدر را به اشارت یا رضایت وی مسموم کرده بودند، در قونیه به سلطنت نشست وتمام دوران فرمانروایی را در عشرت و بطالت به سر برد. وی در محلّ کوسه داغ از نواحی ارزنجان، از سپاه مغول شکست خورد (٦٤١) و از آن پس، ولایت روم عرصهٔ تاخت و تاز وگیر و دار سرداران و عمّال مغول شد.

بعد از وفات وی (٦٤٣)ولیعهدش علاءالدین کیقباد دوم به حکم وصیّت پدر جانشین او گشت. اما جلال‌الدین قراطای و سایر ارکان دولت، وصیّت سلطان را مایهٔ بروز ناخرسندی یافتند. از ین رو، دو برادر دیگرش را نیز با وی بر تخت نشاندند و خطبه و سکّه را به نام هر سه کردند. اما حکومت مشترک البته نمی‌توانست دوام بیاورد و به زودی با وفات قراطای (٦٥٢) بین آنها خلاف افتاد. وقتی علاءالدین برای اظهار ایلی به اردوی باتوخان، پادشاه مغول، عزیمت کرد، با آنکه این عزیمت وی هم با صوابدید و ترغیب برادران بود، سفر وی به اردو موجب دغدغهٔ آنها گردید و به تحریک آنها در ضمن راه مسموم شد. دو برادر دیگر نیز شرکتشان دوام پیدا نکرد. چون عزّالدین کیکاوس غلبه یافت، رکن‌الدین را فرو گرفت و «خود به استقلال بر تخت سلطنت تمکّن یافت» اما در مقابل تاخت و تاز بایجو سردار مغول که از مذاکرات پنهانی وی با ممالیک مصر به وحشت افتاده بود، قدرت مقاومت نیاورد. حملهٔ بایجو در قونیه موجب وحشت سلطان و رعیت شد و سلطان عزالدین شکست خورد و از قونیه به درگاه ملک الروم در استنبول پناه برد. امراء که با بایجو مصالحه کردند، رکن‌الدین قلج ارسلان را از حبس بیرون آوردند و به سلطنت نشاندند (٦٥٦)، اما با غلبه‌یی که مغول در تمام امور مملکت پیدا کرده بودند، سلطنت رکن‌الدین اسمی بیش نبود [۱۲]. معین‌الدین پروانه که قدرت واقعی در دست وی بود، در عینِ حفظِ ظاهر شؤون سلطنت، در واقع به «تنظیم مهمّات بایجو و لشکر او» بیشتر توجه داشت. مقارن این ایّام، چون هولاگو به بغداد آمد و بایجو به اشارت وی از روم عزیمت اردوی ایلخان نمود، عزالدین کیکاوس با کمک سپاه ملک الروم از استنبول عازم قونیه شد و رکن‌الدین ناچار همراه معین‌الدین پروانه به توقات رفت و عزالدین در قونیه به فرمانروایی نشست. معهذا، فرمانروایی او چون تحت نفوذ و تسلّط امراء نصارای روم بود، عامهٔ مسلمین و مخصوصاً ارکان دولت را ناراضی کرد. مقارن همین ایام، هولاگو هر دو برادر را به اردو خواند و ولایت روم را بین آنها بالمناصفه تقسیم کرد(٦٥٧). در ضمن مقرّر شد قونیه تختگاه سلطان عزالدین و توقات پایتخت سلطان رکن‌الدین گردد. اما تحریکات دایم که عمّال و امراء مغول خود در آن دست

داشتند، دو باره بین دو برادر اختلاف انداخت. عزالدین باز به ملک الروم در استنبول پناه برد و آنجا موقوف و محبوس شد. قونیه هم باتمام قلمرو روم به دست سلطان رکن‌الدین افتاد و سلطنت مجدّد او نفوذ مغول و قدرت معین‌الدین پروانه را تحکیم کرد. اما چندی بعد، معین‌الدین پروانه وزیر وی که دل با سلطان بد کرده بود، با عمّال مغول در ساخت و با غدر و توطئه اسباب هلاک رکن‌الدین را فراهم آورد. ح

پس از آن پروانه پسر چهار سالهٔ رکن‌الدین را با نام غیاث‌الدین به سلطنت برداشت و خود با عنوان نیابت به رتق و فتق امور پرداخت (٦٦٤). و چون غالب مناصب را هم بین کسانی که با خود او قرابت یا سابقهٔ دوستی داشتند تقسیم کرده بود، تدریجاً رقیبان را از میدان دور کرد و یکچند دور از تحریکات مخالفان حکومت بی‌نام و بی‌منازع راند و تا مولانا زنده بود قدرتش همچنان دوام داشت و آنچه سرانجام وی را طعمهٔ کینه و انتقام مغول ساخت (٦٧٥) چند سالی بعد از وفات مولانا برایش پیش آمد. به هر حال، در قونیه که از چندی قبل از آغاز مثنوی، برای اخلاف علاءالدین کیقباد از سلطنت جز عنوانی نمانده بود، مقارن سالهای نظم مثنوی کارها تقریباً به کلّی در دست معین‌الدین پروانه بود. پادشاهان ظاهری، مثل عزالدین کیکاوس و رکن الدین قلج ارسلان هم در تمام این ایّام نسبت به مولانا ارادت بسیار نشان می‌دادند و احیاناً در مجالس سماع وی نیز حاضر می‌شدند و هم معین‌الدین پروانه که صاحب اختیار روم محسوب می‌شد، در حق مولانا تکریم بسیار داشت و در مجالس وی با نیاز و اخلاص حضور می‌یافت. خ

معهذا، در ین سالها، روم دیگر آن امنیّت سابق را که وقتی موجب جلب بهاءولد به قونیه گشته بود نداشت. اما اشتغال مولانا به درس و وعظ و استغراقش در احوال و اذواق خویش به وی امکان داد تا ناایمنی و تزلزل محیط را فراموش کند و جز به ندرت از ناخرسندیها و نابسامانی‌های مربوط به این ایام چیزی در اقوال و آثار خویش منعکس ننماید[۱۳]. د

۴۵

به هر حال، برای این مولانای جوان که باوفات بهاءولد (٦٢٨) مسند وعظ و تدریس را همراه با ارادت و تکریم فوق‌العادهٔ مریدان از پدر به ارث برده بود، میراث روحانیی که به همراه این حیثیت ظاهری حاصل شد، علاقه به جمع بین علم ظاهری بود با معارف باطنی. پدرش بهاءولد، مخصوصاً بعد از خروج از بلخ و پیشتر، در بین مریدان و پیروان خویش، غیر از عنوان شیخی و مرادی، به عنوان سلطان العلماء هم مورد تکریم بود. ظاهراً علاقه به همین شهرت و حیثیت علمی سبب شد

که بهاءولد در دوران مسافرت و مهاجرت ده‌ساله‌یی که وی را از خراسان به روم آورده بود، جلال الدین محمد را که استعداد فوق‌العاده‌یی در علوم ظاهری و معارف صوفیه داشت مخصوصاً بیشتر به تعلّم و کسب علم ظاهر تشویق کند.

سیّد برهان الدین محقق ترمذی، شاگرد و مرید وفادار وی هم که به دنبال استاد و مرشد روحانی خویش و در واقع او نیز در ضمن فرار از حادثهٔ مغول به قونیه رسید، مولانای جوان را که هنگام ورود سید برهان یکسال از وفات والد وی می گذشت تحت ارشاد و هدایت خویش گرفت و اینکه وی را ضمن ارشاد به طریقت صوفیه، در عین حال به تکمیل علم ظاهر هم ترغیب کرد، در حقیقت آنچه را خود بهاءولد در بارهٔ این فرزند خویش می خواست در نظر داشت.

این مرید و شاگرد دیرینهٔ بهاءولد که در بین یاران، «سیّد سِرّدان» هم خوانده می شد و خود واعظ صوفی مشرب پرآوازه‌یی به شمار می آمد، قبل از نخستین مهاجرت خانوادهٔ بهاءولد از بلخ و شاید تا چند سالی در دوران مسافرتهای بهاء ولد در ماوراءالنهر، تا حدی مربی و لالای جلال الدین محمد خردسال محسوب می شد و به همین سبب بود که در ورود او مولانای جوان خود را در تسلیم به هدایت و ارشاد پدرانهٔ وی مردّد نیافت. از گفتهٔ سلطان ولد برمی آید که مولانا از ین پس مدت نُه سال تحت مراقبت و ارشاد سیّد برهان محقق بود. اما پیداست که این ارشاد و مراقبت صحبت مستمرّ دایم با سیّد را هم بر وی الزام نمی کرد و نفحهٔ روحانی پدر که از طریق سید برهان مولانا را به استکمال علم ظاهر و باطن واداشت، نزد وی نوعی اِشْرافِ پدرانه بود. چنانکه خود سیّد برهان در ین مدّت در قونیه نماند، به قیصریّه رفت و در آنجا که هنوز قبر وی باقی است وزیر شمس الدین اصفهانی (وفات ٦٤٦) برای وی خانقاه و دستگاه ارشاد ساخت.

سیّد برهان، در عین حال غالباً بین قیصریه و قونیه هم تردد و مسافرت داشت و در همین قونیه بود که صلاح الدین فریدون زرکوب قونوی از وی تربیت و ارشاد یافت و آنگونه که بعدها از زبان سیّد نقل می شد، آنچه را حال و علم حال سید به شمار می رفت از وی به میراث یافت. مولانای جوان هم به اشارت وی، آنگونه که از روایت افلاکی برمی آید، سه بار چلّه‌نشینی گزید وسیّد در پایان این سه چلّه او را در علم ظاهر و باطن کامل یافت. اگر این روایت درست باشد، می بایست سیّد قبل از این چله‌نشینی ها مولانای جوان را به تکمیل علوم ظاهر هم تشویق کرده باشد. در ینصورت، ممکن است این چلّه ها در بازگشت از آخرین مسافرتهای تحصیلی مولانا و مقارن با مراجعت وی از شام هنگام عبور از قیصریه به قونیه و توقف برای

دیدار سید روی داده باشد. ت

مولانا که بیشک در دوران حیات پدر و احتمالاً از قبل از ازدواج در لارنده یکچند به اشارت پدر در دمشق و حلب به کسب فقه پرداخته بود، در دوران ارشاد سیّد هم ظاهراً به جهت تکمیل تحصیلات، مسافرتهایی به دیار شام کرده بود. اینکه وی یکچند در حلب در نزد کمال‌الدین ابن‌العدیم (وفات ٦٦٠) فقه حنفی آموخته باشد و در دمشق از همان اول که به جهت تحصیل رفته است ظاهراً به خاطر حرمت و حیثیت پدر مورد تکریم «علماء شهر» واقع شده باشد[1]، نشان می‌دهد که در دورهٔ حیات پدر و مدت مسافرت و انتقال دایم او در بلادِ روم، جلال‌الدین باید غالباً در بلاد شام به تحصیل علوم اشتغال داشته باشد. سیّد برهان هم که او را در سن بیست و چهار سالگی و با آنکه در آن هنگام صاحب زن و فرزند هم بوده است هنوز مستعدّ و محتاج نیل به کمالات علمی بیشتر می‌دیده است، ظاهراً به همین سبب وی را تشویق به تکمیل تحصیلات و مسافرتهای تحصیلی در بلاد شام و درک صحبت علماء و مشایخ فقه و حدیث کرده باشد. ث

معهذا، این روایت که مولانا جلال‌الدین در مدرسهٔ حلاویه نزد ابن‌العدیم به تحصیل پرداخته باشد بعیدست. چرا که ابن‌العدیم ظاهراً تا سال ٦٤٣ که به تعمیر و مرمّت مدرسهٔ حلاویه پرداخت و آنجا را حوزهٔ درس خویش ساخت، در مدرسهٔ شادبخت به تدریس اشتغال داشت و مولانا مدتها قبل از این تاریخ، تلمذ در محضر ابن‌العدیم را به پایان آورده بود. همچنین اینکه عزالدین کیکاوس ثانی، آنگونه که از روایت افلاکی بر می‌آید، کس به نزد ابن‌العدیم فرستاده باشد و بازگشت جلال‌الدین محمد را به روم درخواست و استجازت کرده باشد، به احتمال قوی افسانه‌یی بیش نیست. زیرا مقارن آغاز سلطنت عزالدین (٦٤٣) سالها بود که مولانا جلال‌الدین در قونیه به افاده و تدریس اشتغال داشت. پیداست که در ین گونه جزئیات، مخصوصاً آنجا که فرصتی برای مبالغه در بزرگداشت مولانا پیش آمده باشد، روایت مناقب نویسان را همواره باید با احتیاط تلقی کرد. ج

باری بر حسب روایات، در پایان چند بار چله‌نشینی، سیّد برهان مولانا را در علم باطن و ظاهر کامل یافت. این اشارت نشان می‌دهد که خود سیّد نیز باید وی را به علم ظاهر تشویق کرده باشد و این طرز تربیت و ارشاد وی، نظارت در اجراء طرز تربیتی بود که خود بهاء ولد ممکن بود از استکمال فرزند توقع داشته باشد. چرا که انتظار وی آن بوده است که پسرش جلال‌الدین مثل خود او و البته بیشتر، هم واعظی صوفی مشرب و کامل در علم باطن باشد و هم فقیهی زاهد مسلک و ماهر در

علم ظاهر محسوب شود و بدینگونه، مسند وعظ و ارشاد صوفیانه را با مجلس تدریس و فتوای فقیهانه با هم جمع دارد.

برهان محقق، در سال ۶۳۸ وفات یافت[۲] و در ین هنگام، مولانا جلال الدین که به قول سند در علم ظاهر و باطن کامل بود، برای احراز مسند وعظ وارشاد پدر در قونیه از هر حیث آمادگی داشت و البته مجالس وعظ وی در آنجا می توانست مریدان و علاقه‌مندان کثیری را، از میان تاجیکان و فارسی گویان قونیه بر گرد این مولانای جوان جلب نماید.

۴۶ بدینگونه، تمایلات صوفیانه هم که پابه‌پای تدقیقات عالمانه، به ارشاد و اشارت برهان محقق، در وجود مولانا جلال الدین قوت یافت، در واقع جزو میراث روحانی پدر به وی رسید. بهاء ولد هم با آنکه دوست داشت سلطان العلماء بلخ خوانده شود، به طور بارزی تحت تأثیر عقاید و تعالیم صوفیه واقع بود.

معارف بهاء ولد که تا حدی حاکی از زمینهٔ مجالس وعظ او هم هست، این تمایلات صوفیانهٔ وی را که از مطالعه در احوال و اقوال مشایخ متصوفه حکایت دارد، در عین حال بر سلوک در مقامات روحانی و برخی ریاضات و مجاهدات هم مبتنی نشان می دهد. در طی مسافرتهای مستمر قبل از مهاجرت هم، خود وی به احتمال قوی با بعضی از مشایخ خراسان مثل شیخ نجم الدین کبری (مقتول ۶۱۸) ومجدالدین بغدادی (مقتول ۶۰۷) باید مکرّر ملاقات کرده باشد و بعد از مهاجرت هم، به موجب روایات، با شیخ شهاب الدین عمر سهروردی (وفات ۶۳۲) که ظاهراً وی را تشویق به مسافرت به دیار روم و قونیه کرد در بغداد، و با شیخ محیی الدین ابن عربی (وفات ۶۳۸) که گویند چون جلال الدین را در دنبال وی دید گفته بود سبحان الله اقیانوسی از پی یک دریاچه می رود[۱]، ظاهراً در دمشق آشنایی یافته باشد.

چون ذکری از اخذ خرقه و تلقی ذکر از مشایخ در کلام بهاء ولد نیست، بر رغم آنکه مناقب نویسان سَنَدِ خرقهٔ وی را غالباً به شیخ احمد غزالی پیوسته اند[۲]، به نظر می آید که تصوف وی از نوع تصوف شیخ سعدی مبتنی بر مجاهدهٔ شخصی بوده باشد[۳] و شاید مثل او تا حدی به سبب اختلافات داخلی این سلسله ها، بر رغم آشنایی با مشایخ، عمداً ترجیح داده باشد از انتساب به این سلسله ها بر کنار بماند. به علاوه، از قراین پیداست که بررغم این تمایلات صوفیانه، بیشتر دوست داشته است

۱/۴۵ ــ۱ــ مناقب العارفین ۸۱/۱ ۲ــ زندگانی مولانا/۵ــ ۴۴.

به عنوان فقیه صوفی تلقی شود تا صوفی فقیه. پ

اشتغال به وعظ را هم بهاءولد در عین حال مثل «طایفهٔ مشایخ» برای خود ظاهراً از مقولهٔ اشتغال به دعوت خلق به حق و سعی در امر به معروف و نهی از منکر تلقی می کرده است، و صبغهٔ زهد و تصوف شاعرانه‌یی که به کلام خویش می داده است مخصوصاً برای آن بوده است تا نشان دهد که عامهٔ خلق نباید وی را به تعبیر نجم رازی «واعظی از واعظان یا عالمی از عالمان ظاهر شمرند»[۴]. ت

از این رو، مولانای جوان که بعد از وی و مخصوصاً بعد از آنچه از هدایت و ارشاد سیّد برهان محقق برای وی از استکمال در علم ظاهر و باطن حاصل شد، برغم تمایل قلبی که به علوم باطنی و به اشتغال بر سلوک طریقت داشت، مجالس وعظ خود را که مجالس سبعه‌اش نمونهٔ آنهاست جز در آنچه به عشق حق و ذوق تو به مربوط می شد، همچنان در حدّ اقتضای ظاهر شریعت نگهمیداشت. و با آنکه سیّد محقق او را با اسرار طریقت آشنایی داده بود، بعد از وفات سیّد هم مولانا تا هنگام ملاقات با شمس، بیشتر بر جادهٔ علماء ظاهر و اهل شریعت سلوک می کرد و به درس و بحث و آنچه شأن و جاه فقیهانه آن را الزام می کرد، بیشتر از عشق و ذوق و آنچه لازمهٔ جذبه و سلوک صوفیانه بود، علاقه نشان می داد. ث

آشنایی با شیخ صدرالدین قونوی (وفات ۶۷۳) که نیز در عین استغراق در عرفان نظری یا به همان سبب بیشتر اهل درس و بحث بود، ظاهراً از همین دوران بعد از وفات سیّد برهان، تدریجاً بنیاد گرفت. و اگر آنگونه که از روایت جامی[۵] برمی آید مولانا با شیخ نجم الدین رازی (وفات ۶۵۴) هم فرصت ملاقات و مصاحبت یافته باشد و حکایت نمازی که با شیخ صدرالدین در پشت سر نجم الدین به جای آورد، آنگونه که درین روایت جامی[۶] هست درست باشد، قراین نشان می دهد که جلال الدین درین ایام هنوز بیشتر در جادهٔ شریعت و علم ظاهر سلوک می کرده است. ج

ملاقات شمس تبریز که مسیر حیات او را دگرگون کرد در واقع اثر عمده‌اش همین نکته بود که وی را از این تعلق و تقید فوق العاده به علم ظاهر و از عشق به شأن و جاه فقیهانه که تا حدی از میراث روحانی پدرش بهاءولد به وی رسیده بود رهایی داد(§ ۴۹ب ومابعد) و باعالم عشق و جذبه‌اش آشنایی بخشید. چ

۱/۴۶ــ زندگانی مولانا/۴۳، ح ۲ــ رسالهٔ فریدون/۹ ۳ــ جستجو در تصوف/۲۳۰ ۴ــ مرصاد العباد/۴۹۵ ۵ــ نفحات الانس/۴۳۵ ۶ــ مقایسه شود با: لطایف الطوایف/۱۷۰.

۴۷ شمس تبریز، چنانکه از مقالات وی برمی‌آید، در بیست و ششم جمادی الثانیه ٦٤٢ به قونیه وارد شد. در ین هنگام، قونیه تختگاه بزرگ سلاطین سلجوقی بود. با آنکه در آنجا تعداد عناصر ترک و یونانی در بین طبقات نظامی و روستایی قابل ملاحظه بود،عنصر تاجیک فارسی گوی در بین طبقات دیوانی و تجار و محترفهٔ‌شهری غلبه داشت و قونیه، از حیث ترکیب عناصر شهری، در واقع بیشتر صبغهٔ محیط خراسان و ماوراءالنهر عهد قبل از مغول را نشان می‌داد. در مدارس و مساجد شهر، عنصر فارسی غلبه داشت و حتی در مجالس امراء ترک هم زبان فارسی تکلم می‌شد. استقبالی که مجالس وعظ بهاءولد و پسرش مولانا جلال‌الدین در ین شهر با آن مواجه بود، از همین غلبهٔ عناصر فارسی گوی و تاجیک ناشی می‌شد.

در همین ایّام و سالهای بعد، صدرالدّین قونوی (وفات ٦٧٣) هم علاوه بر آنچه به عربی تصنیف می‌کرد به فارسی نیز کتاب می‌نوشت و قاضی سراج‌الدین ارموی (وفات ٦٨٢) کتاب لطایف الحکمه را به فارسی تحریر می‌نمود؛ چنانکه فخرالدین عراقی (وفات ٦٨٨) لمعات خود را در شرح زبدهٔ فصوص الحکم به فارسی می‌پرداخت و قانعی طوسی کتاب کلیله و دمنه را در همین دیار به نظم فارسی در می‌آورد. اینهمه، به علاوه شهرت و قبولی که آثار نجم‌الدین رازی در ین ولایت داشت، غلبه عنصر تاجیک را در ین تختگاه سلجوقیان روم نشان می‌دهد.

مقارن این اوان، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، در قونیه فقیه و مدرّس و واعظی بلند آوازه بود. گویند در چهار مدرسهٔ شهر تدریس می‌کرد و هنگام رفتن به مدرسه بر استر سوار می‌شد و انبوه طالب علمان پیاده در رکاب او حرکت می‌کردند. مجالس وعظ او نیز طالبان بسیار داشت و ازدحام مریدان مشتاق، چنانکه در ین گونه موارد معمول بود، جلوه و شکوه خاصی بدان مجالس می‌داد.

در باب مجالس درس او اطلاعات روشن و دقیقی در دست نیست. از اشارت مؤلّف جواهر المضیئه در طبقات علماء حنفیه و از آنچه در مثنوی و سایر آثار خود وی انعکاس دارد، پیداست که مولانا در فقه تبحر دارد و همچنین کثرت موارد نقل و اخذ آیات قرآنی در مثنوی، و اشارات مکرّر که به احوال انبیاء و قصص مأخوذ از تفسیرها دارد، حاکی از آن است که در تفسیر قرآن نیز توغّل و احاطهٔ بسیار دارد. اینکه از بعضی اشارات افلاکی هم برمی‌آید که در فقه به کتاب هدایهٔ مرغینانی از متون بسیار معروف فقه حنفی رایج در آن عصر و در تفسیر به حقایق التفسیر ابوعبدالرحمن سُلَمی توجه خاص داشت، نشان می‌دهد که ظاهراً مجالس درس او

در ین ایّام می‌بایست مشتمل بر تدریس فقه بر مذهب ابوحنیفه و تفسیر بر مذاق صوفیّه بوده باشد. ت

ذکری هم که در مثنوی از رسالهٔ قشیریه و قوت القلوب ابوطالب مکی هست(§ ۲۶۱ب)ممکن است حاکی از استمرار مطالعه در ین گونه کتب بوده باشد که لابُدّ در تفسیر صوفیانهٔ قرآن هم می‌بایست مولانا از اینگونه کتابهای متصوّفه بهره جسته باشد. به احتمال قوی، شهرت مجالس درس شیخ صدرالدین قونوی که بعدها امثال شیخ فخرالدین عراقی و علاّمه قطب‌الدین شیرازی هم توجه خاص بدان نشان دادند، غیر از آنکه بیش از مجالس درس مولانا متضمن دقایق بحثی و نظری بوده است، تا حدّی هم بدان سبب بوده باشد که با ملاقات شمس تبریز، مولانا مجالس درس و حتی مجالس وعظ خود را نیز برای مدتی طولانی ترک کرده باشد. ث

از مجالس وعظ او نیز تنها نشانه‌یی که باقی است مجالس سبعهٔ اوست. معهذا، شباهت بعضی مطالب این مجالس با مثنوی، نشان می‌دهد که لااقل پاره‌یی از ین مجالس نمونهٔ مواعظ او را در دوره‌های نزدیک به دوران نظم مثنوی منعکس می‌کند. به هر حال، از ین مجالس برمی‌آید که مولانا قبل از ترک مسند درس و مجلس وعظ که در دنبال ملاقات شمس خود را بدان امر ناگزیر دید ظاهراً از همان‌گونه معانی هم که بعدها در مثنویِ وی با شور و هیجان خاصی مجال بیان یافت در طیّ مواعظ خویش به بیان می‌آورده است و بی‌شک یک علّت عمدهٔ ازدحام فوق‌العادهٔ مستمعان و مشتاقان این مجالس، همانگونه که مجالس سبعه نیز مؤیّد این دعوی است، وجود همین گونه معانی در طیّ مواعظ وی باید بوده باشد. ج

اینکه مجالس سبعه با وجود اشتمال بر نکات اخلاقی و عرفانی و بر رغم لحن صوفیانهٔ معتدلی که در آنها هست شور و هیجان مثنوی و غزلیّات مولانا را ندارد، غیر از آنکه احتمالاً به سبب محدودیّت گوینده در حدّ اَفْهام و عُقولِ مستمعان باشد، ممکن است ناشی از ین نکته باشد که گوینده در ین دوره هنوز خود را بیشتر در جادهٔ شریعت محدود می‌دیده است و آن نفحه‌یی که ملاقات شمس و جاذبهٔ عشق روحانی او در کلامش دمیده است هنوز در سخن وی انعکاس ندارد. چ

۴۸

در باب اوّلین برخورد با شمس تبریز و نخستین گفت و شنودی که در طیّ این برخورد بین شمس با مولانا رفت، در کلام سلطان ولد در ولدنامه اشارتی نیست. این نکته هم که بر وفق یک روایت افلاکی مولانا سالها پیش از آن شمس را در دمشق دیده است، بر فرض صحت، چیزی را در بارهٔ این برخورد و تأثیری که از

آن حاصل آمد روشن نمی کند. چرا که خود افلاکی در ین روایت تصریح دارد[۱] که در آن برخورد قبلی بین مولانا با شمس، فرصت گفت و شنودی حاصل نشد.

چون با ملاقات شمس و در طی مصاحبهٔ طولانی که در دنبال این ملاقات روی داد زندگی مولانای جوان تحول عمیقی یافت و فهم و توجیه این تحول برای دوستان و مریدان مولانا دشوار شد، روایات گوناگون در باب این ملاقات نقل گردید. اخبار متفاوت یا متناقضی که در ین باره و در باب تحول حال مولانا در افواه شایع شد ناشی از حیرت و تعجب یاران مولانا بود که به هر صورت کوشیده‌اند تا غرابت این تحول احوال را به نحوی در ین گونه روایات منعکس سازند.

آنگونه که از روایت افلاکی برمی‌آید[۲]، روزی که مولانا جلال‌الدین به همراه یاران و مریدان از مدرسه باز می آمد، شمس تبریز گستاخ‌وار و ناشناس عنان مرکبش را درکشید و از وی سؤال کرد که بایزید بزرگتر بود یا محمد؟ و چون مولانا جواب داد که محمد ختم پیغمبران بود او را با بایزید چه نسبت؟ شمس پرسید که چرا پس محمد، **ما عَرَفْناکَ حَقَّ مَعْرِفَتِک** می گوید و بایزید **سُبْحانی ما اَعْظَمَ شأنی** بر زبان می آورد! در اینکه شمس تبریزی در طی همان اولین ملاقات چنین سؤالی را بر مولانا عرضه کرده باشد، تردید بعضی اهل تحقیق[۳] ظاهراً به جا نیست. چرا که در مقالات شمس[۴] هم خود وی این سؤال را به عنوان «اوّلُ ما تَکَلَّمْتُ» نخستین سخنی می داند که با مولانا مطرح کرده است.

برای مولانا هم که خود در آن هنگام واعظی عارف و مدرّسی محقّق و به هر حال جامع علم شریعت و طریقت بود، این پاسخ که «بایزید تنگ ظرف بود به یک قدح که درکشید عربده آغاز کرد» و «محمد دریا نوش بود هر چه در می کشید تشنه‌تر می شد» البته جوابی آماده بود و از روایت سپهسالار[۵] نیز این نکته بر می آید. ولیکن اینکه برحسب روایت افلاکی مولانا این سؤال شمس را بس مهیب یافته باشد و از هیبت آن لحظه‌یی چند به بیخودی افتاده باشد، شاید بدان معنی است که چنان سؤالی درمعبر و محضر عام و آن هم از زبان مسافری غریبه با هیئت عامیان و سوداگران ممکن است در وضع خاص برای فقیه واعظ و مدرس صوفی مشربی چون او تهورآمیز جلوه کرده باشد، و یا در وضع و حال این درویش غریبه به هنگام طرح این سؤال چیزی وجود داشته است که بی اختیار تأثیری عظیم و قوی در مولانا کرده باشد. خود شمس هم چنانکه در مقالات وی هست، تصریح می کند که مولانا از ین سخن مست شد و من نیز لذت این سخن را به سکر او دریافتم.

بدون شک، تأثیر این اوّلین سؤال و جواب هر قدر در وجود مولانا قوی بوده

باشد، تحوّلی که در دنبال ملاقات با شمس در احوال مولانا حاصل شد، برخلاف آنچه از ظاهر روایات مناقب نویسان برمی‌آید، دفعی نبوده است و هر چند قطعی بوده است، باری به طور تدریجی اما در اندک زمان حاصل شده است و ناچار استغراق او در شمس و ترک درس و وعظ و مدرسه و مریدان، بعد از صحبت‌های طولانی و مکرّر دست داده است نه بلافاصله بعد از اولین ملاقات. ث

مولانای جوان، در طیّ این ملاقاتها که در دنبال سؤال مهیب مستی بخش شمس و لابُدّ با میل و اصرار خود وی فیمابین آنها روی داد، در وجود شمس جاذبه‌یی یافت که زندگی وی را به کلّی دیگرگون کرد و آنچه را تا آن هنگام در فواید والد، در صحبت برهان محقّق، و در رواق مدرسه و اوراق کتاب نیافته بود، در وجود وی و از طریق وی در وجود خود باز یافت. ج

از ین رو، در اندک مدت، دستخوش نوعی شوریدگی بیخودانه شد. درس و بحث و تذکیر و وعظ را کناری نهاد، از جوش و خروش مریدان و قیل و قال حکم و فتوی که برای مدرّس و فقیه نوآوازه‌یی مثل او جاذبه‌یی فوق‌العاده داشت دست کشید و بر رغم طعنها وشنعتهایی که در تمام قونیه در باب او در افواه خلق شایع شد، بی آنکه به ناخرسندی مریدان و سرزنش مدّعیان توجّه کند، طی شانزده ماه و به عبارت دیگر نزدیک دو سال با شمس خلوت و صحبت گزید و آنچه را اسرار طریقت محسوب می‌شد و ظاهراً نُه سال ارادت سیّد برهان محقق او را فقط برای کشف آن امور آمادگی بخشیده بود، از قول و فعل شمس تبریز در عمل تلقی کرد. چ

۴۹

حاصل این خلوتهای مستمرّ و صحبت‌های طولانی با شمس تبریز، آن شد که مولانای روم طریق علم بحثی را در نیل به حق به کلّی مسدود دید و تنها علم کشفی را که از وجد و حال و عشق و جذبه حاصل می‌شد وسیلهٔ نیل بدان یافت و کوشید تا جاه فقیهانهٔ مولانایی و حشمت قیل وقال سلطان العلمایی را در موج شعر و حال، خفه و خاموش کند و از طریق از خود رهایی و نیل به فنا، به آنچه مطلوب واقعی عالم و عارف و زاهد و صوفی چیزی جز آن نیست دست بیابد. الف

آنچه مولانا را در وجود شمس بدانگونه حیران و فانی ساخت، تأثیر فوق‌العاده‌یی بود که او در رهانیدن وی از علم ظاهر و معرفت بحثی داشت. برخلاف

۱/۴۸ــ مناقب ۸۲/۱ و ۶۱۸/۲ ۲ــ همان کتاب ۸۶/۱ ۳ــ فروزانفر، زندگانی مولانا/۶۰ ۴ــ مقالات شمس/۹۶ ۵ــ رسالهٔ فریدون/۱۲۷

برهان محقق که ظاهراً به تبعیّت از آنچه بهاءولد در مورد جلال الدین آرزو می کرد وی را گذشته از تبحر علم باطن به تکمیل علم ظاهر هم تشویق کرده بود، شمس تبریز توانست فرزند این سلطان العلماء بلخی را از مغلوبیّتی که نسبت به علم ظاهر و جاه فقیهانهٔ ذهنی از آن داشت نجات دهد. با آنکه در مثنوی و سایر آثار مولانا هنوز از بقایای این علم رسمی رسوبی باقی است، پیداست که این رهایی در وجود وی به طور قابل ملاحظه‌یی قطعی و صمیمانه است و شور و هیجان شاعرانه‌یی که در تمام حیات مولانا بعد از ملاقات شمس هست، نشان قطع ارتباط قلبی و روحانی با علوم ظاهر محسوب است و هر چند بعد از شمس، صحبت صلاح الدین زرکوب و ارادت حسام الدین چلبی هم وی را از بازگشت به علم ظاهر بازمی داشته است، گرایش به آنچه از کودکی و از تلقین پدر در وجود وی رسوخ یافته بود، باز شاید در دوران آرامش بعد از عهد صلاح الدین و به هنگام اشتغال به نظم مثنوی گاه به گاه خاطر وی را برمی انگیخته باشد. گویی صحبت زرکوب قونوی و اخی زادهٔ جوان اُرْمَوی قوت و جاذبهٔ صحبت شمس را نداشته است که تا وی را همواره از آن تمایل دیرینه همچنان دور نگهدارد.

در نزد مولانا، این رهایی از علم بحثی به سبب قوت تأثیر شمس، از آنچه برای سایر محققان علماء عصر در دنبال گرایش به تصوف حاصل آمده است قویتر بوده است، چنانکه صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشانی هم مثل وی در جوانی از علم ظاهر به علم باطن توجه کردند، اما آنها همچنان تا حدی در چنبرهٔ الفاظ و مقالات اهل بحث باقی ماندند و آثار صدرالدین مثل نفحات و فکوک و نصوص و همچنین رسالات کاشانی از جمله شرح منازل السایرین، غالباً حاکی از غلبهٔ فکر برهانی و بحثی بر اذهان آنهاست. شیخ محیی الدین بن عربی در فصوص الحکم از طرز تقریر اَدِلّه و سعی در اِثباتِ مقاصد، مغلوب علم بحثی به نظر می‌رسد. عبدالرزاق کاشانی هم که در آغاز رسالهٔ اصطلاحات از اینکه خداوند وی را به فضل و منت خویش از علوم رسمی نجات داده است اظهار سپاس و خرسندی می کند، همین رسالهٔ اصطلاحات و طرز بیان آن که تقید به حدّ و رسم منطقی در تعریف الفاظ است نشان می دهد که وی از علم رسمی نجات واقعی نیافته است. شیخ محمود شبستری نیز که در گلشن راز آنهمه از علم اهل حال سخن می گوید، کتاب او سراسر یک رسالهٔ عرفان نظری و بحثی است.

در این میان، فقط مثنوی است که به طور بارزی از قیود و حدود رسمی خارج مانده است و آنچه از علم بحثی در آن هست فرعی و ظاهری است؛ جوهر واقعی آن

علم حال و تجربهٔ عرفانی است که اگر شمس تبریز مولانا را از علم قال و مباحث برهانی رها و جدا نکرده بود، نیل بدان برایس حاصل نمی‌شد. این معنی نشان می‌دهد که شمس هم برای آنکه وی را از سودای علم رسمی و علاقه به مسند تدریس و داعیهٔ سلطان العلمائی برهاند، باید در وجود وی تأثیر قاهری باقی گذاشته باشد. ت

تجربهٔ عشقی هم که مولانا را با شمس تبریز و بعد از او با صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی مربوط می‌نماید، البته غرابت فوق‌العاده دارد. اما نظیر آن در موالات و موآخات صوفیه با شدت و ضعف متفاوت باز دیده شده است؛ چنانکه طرز تلقی محبت دو جانبه بین شیخ نورالدین اسفراینی با علاء‌الدوله سمنانی هم از همین معنی حاکی است و مخاطبات این مرشد و مرید نیز در بعضی مواضع یادآور احوال شمس و مولاناست. احوال خواجه حسن دهلوی با امیر خسرو هم، پاره‌یی از اینگونه سودای محبت را منعکس می‌کند. حتی در قرنهای اخیر نیز عشق مریدانه در حق مرشد بی‌ادعایی به‌نام مشتاقعلی شاه (مقتول ۱۲۰۶) دیوان مشتاقیه را تا حدی به شیوه‌یی که مولانا دیوان شمس را به نام شمس تبریز ساخت به یک مرید پرشور وی به نام مظفّر کرمانی (مقتول ۱۲۱۵) الهام می‌دهد و از وی به تعبیر مشهور یک مولوی ثانی یا مولوی کرمانی می‌سازد. با اینهمه، شور و غلبه‌یی که در ارتباط مولانا با شمس هست، ناشی از قوت و قدرت هیجانی است که می‌باید دنیای محدود یک فقیه مدرس را به عالم بیحد و کران یک عارف شاعر تبدیل کند. پیداست که این شور و هیجان، به هیچ وجه نیازی به تفسیرهای عامیانه مبنی بر تصور نظربازیهای جسمانی ندارد [۱۴]. ث

۵۰ در باب شمس که ورود او در زندگی مولانا جلال‌الدین خط سیر تازه‌یی به زندگی وی داد، آنچه از روایات به دست می‌آید چندان لمس کردنی، قابل اعتماد و باور داشتنی به نظر نمی‌رسد. به احتمال قوی، شمس درویشی مجذوب، بیسامان، تندخوی و مردم گریز بود که عشق صوفیانه را تا به حدّ شوریده حالان و اخلاص عارفانه را تا به حدّ اهل ملامت به هم آمیخته بود و بی‌آنکه خود را مثل صوفیان عصر به آداب خانقاه و سلسله پایبند دارد و با آنکه بیشک از بعضی مشایخ عصر و از جمله رکن‌الدین سجاسی هم بنا بر مشهور تربیت و ارشاد صوفیانه داشت، در بند آداب شیخی و مریدی اهل خانقاه نمانده بود و با اینحال، مثل قدماء صوفیّه تربیت مستعدّان منفرد را وسیله‌یی برای تزکیه و تکمیل خویش نیز می‌یافت. الف

مقالات شمس تبریز که مجموعه‌یی از اقوال اوست و تکراری که در بعضی مواضع آن هست، ظاهراً ناشی از رسم تکرار اقوال در مجالس مختلف و حاکی از ین معنی است که صورت حاضر مقالات جز جمع‌آوری ملفوظات و مجالس مختلف او نیست و گوینده قصد تدوین و تنظیم کتاب مرتبی از آنها را نداشته است، به هر حال، منبعی است که پاره‌یی تعالیم و عقاید شمس را از آن می‌توان استنباط کرد. با اینهمه، این مجموعهٔ مقالات، هر چند روی هم رفته پندار کسانی را که در واقعیت تاریخی او تردید کرده‌اند رفع می‌کند و برای اشخاصی هم که او را درویشی عامی و عاری از هرگونه علم ظاهری پنداشته‌اند دفع توهم می‌نماید، باز در حالات و سخنان او چیز فوق‌العاده‌یی که دیگران را بیخود و مفتون سازد عرضه نمی‌کند و عشق و شور آمیخته به بیقراری و التهاب مولانا را در حق او، همچنان برای کسانی که آنچه را مولانا در مثنوی * «بیهشی خاصگان اندر اخص» می‌خواند به تجربه در نیافته‌اند، توجیه ناپذیر باقی می‌گذارد.

در احوال وی، آنچه محقّق است و از مقالات شمس هم برمی‌آید، آن است که چندی از عمر را در شام و دمشق گذرانیده است و صحبت بعضی از مشایخ مثل محیی‌الدین بن عربی (وفات ۶۳۸) و شیخ اوحدالدین کرمانی (وفات ۶۳۵) را دریافته بوده است و گویند پیش از ورود به قونیه، در جستجوی صحبت مردان حق سیر آفاق و انفس داشته است و روزگاری نیز در بعضی بلاد به مکتب‌داری و معلمی اطفال سر می‌کرده است.

قول دولتشاه سمرقندی[1] که او را فرزند خاوند جلال‌الدین نو مسلمان از کیاهای اسمعیلیه (۶۱۸ — ۶۰۷) می‌خواند به هیچوجه صحت ندارد. زیرا نام وی را همه جا شمس‌الدین محمدبن علی بن ملکداد تبریزی ضبط کرده‌اند که چنان نسبتی را شامل نیست و حسن نومسلمان هم آنگونه که در جهانگشای جوینی[2] تصریح رفته است جز محمدبن حسن که در امارتِ الَموت جانشین وی گشت فرزند دیگری نداشته است. شاید این قصه را دربارهٔ شمس که در قونیه و در بین فارسی گویان ولایت روم غریبه‌یی بی‌نام و نشان تلقی می‌شده است از آن رو برساخته باشند تا جنبهٔ اسرارآمیزی را که در طرز رفتار و کردار او بوده است توجیه کنند. به علاوه، بدینوسیله خواسته‌اند حالت شوریدگی و بیقراری خود او را حال کسی نشان دهند که در این شور و هیجان عظیم، یک دگرگونی بزرگ روحی را که گرایش از مذهب تعلیم به مذهب صوفیه باشد پشت سر گذاشته باشد. آنها که این روایت را درست کرده‌اند، ظاهراً گمان می‌کرده‌اند که وی بدون یک شور و هیجان فوق‌العاده

نمی‌توانسته است نظیر این دگرگونی عظیم را در ذهن مولانا به وجود بیاورد و او را تا سرحدّ عشقی جهانسوز مجذوب و مسحور خویش سازد. ت

هنگام ملاقات مولانا، سنّ شمس تبریز بنابر مشهور افزون از شصت بوده است[3]. و این نکته‌یی است که طرز صحبت او با اوحدالدین کرمانی (وفات ۶۳۵) و شیخ محیی‌الدین (۶۳۸) نیز می‌تواند مؤید آن تلقی شود. گویند وی در ورود به قونیه در خان شکرفروشان حجره‌یی گرفته بود، و با آنکه در حجرهٔ وی غیر از حصیری کهنه و کوزه‌یی شکسته وجود نداشت ظاهر حالش چنان بود که اهل خان حجرهٔ وی را همچون حجرهٔ تاجران مسافر گمان می‌بردند. اینهمه نشان می‌دهد که شمس در هنگام ملاقات مولانا در لباس درویشان هم نبوده است. ث

۵۱

وقتی برخورد با جلال‌الدین محمد بلخی که منجر به خلوت و صحبت طولانی و مستمر مولانا با وی شد به تحول حال این مولانای محبوب و مشهور قونیه انجامید و مولانا از آن پس درس و بحث و منبر مریدان را رها نمود و تمام اوقات خود را به کلّی در صحبت شمس مصروف کرد، مریدان مولانا خشم و ناخرسندیی را که ازین رهگذر برای آنها حاصل شد نثار این مسافر غریبه که به جادوی جذبه و صحبت صوفیانه، شیخ آنها را مسحور خویش کرده بود نمودند و هر جا وی را می‌دیدند، چنانکه از بیان سلطان ولد برمی‌آید[1]، وی را تهدید می‌کردند و در حق وی خصومت نشان می‌دادند. الف

شمس، چون ناخرسندی و خشم و تهدید مریدان مولانا را مایهٔ دغدغهٔ خویش یافت، برای آنکه یاران را از صحبت مولانا مانع نیاید، ناگهان روی در کشید و بیخبر از قونیه ناپدید شد (۲۱ شوال ۶۴۳). اما غیبت او تأثیری را که مریدان طالب آن بودند به بار نیاورد. مولانا جلال‌الدین در فراق او به شدت بیتاب شد، و چون یاران را از دیدار خویش محجوب داشت، آنها از در اعتذار درآمدند. درین میان، نامهٔ شمس هم از دمشق رسید و مولانا در جواب آن کوشید تا با پیام و نیاز و شعر و تقاضا او را به بازگشت به قونیه راضی کند. بالاخره سلطان ولد به اشارت پدر به دمشق رفت و شمس را به قونیه بازآورد[2] و مولانا که در طی این غیبت نزدیک یکسال یا قدری

۱/۵۰ــ تذکرهٔ دولتشاه، لیدن/۱۹۵ ۲ــ تاریخ جهانگشای ۲۴۹/۳ ۳ــ زندگانی مولانا/۵۰

۵۰/★ ب: ۳۸۰۵/٤

بیشتر از صحبت شمس دور افتاده بود، این بار در بازگشت او (٦٤٤) با شور و علاقهٔ بیشتری به صحبت او گرائید.

در همین نوبت بود که به اشارت مولانا دختری را هم که پروردهٔ حرم مولانا بود و کیمیاخاتون نام داشت به عقد نکاح شمس درآوردند و آن هر دو را در حرم مولانا جای دادند. با اینهمه، اصرار مولانا در ترک مجالس وعظ و تدریس خویش، و استغراق وی در عشق و صحبت شمس تبریز که گه‌گاه مقالات تند و بی‌پروای آمیخته به شطحیات هم از وی نقل می شد و نسبت به یاران مولانا بدزبانی و تندی هم می کرد، دز خشم مریدان را در حق این درویش غریبهٔ بی‌سر و سامان شوریده‌رنگ که مولانای آنهمه را در سایه افکنده بود به شدت تحریک کرد. شمس این بار طاقتش به پایان آمد و همچنانکه در ضمن شکایت تهدیدگونه‌یی به سلطان ولد گفته بود[۳]، این بار چنان غیبت کرد که دیگر هرگز نشانی از وی پیدا نشد.

معهذا، چون قبل از غیبت با لحن تهدید به سلطان ولد گفته بود که این بار دیگر چنان ناپدید خواهدشد که او را بی‌نشان و «کشته» خواهند پنداشت، بعدها شایعه‌یی درست شد که گویا نیمشب او را از نزد مولانا به بیرون خواندند و دیگر بازنیامد و صبحگاهان جز چند قطره خون از او نشانی به دست نیامد. در ضمن این شایعه گفته شد که علاءالدین محمد پسر کهتر مولانا هم در ماجری دست داشته است و غیرت کیمیاخاتون هم در کار بوده است، با آنکه بعدها جایی را هم که گفته شد استخوانهای شمس بعد از سالها از آنجا بیرون آمد نشان دادند، شایعه ظاهراً هیچ اساس درستی نداشت واینکه بعد از این غیبت آخرین (٦٤٥) بازتا هفت سال مولانا در جستجوی شمس بود و لااقل دوبار به طلب او مسافرت به دمشق کردو حتی در دومین دفعه یکسالی هم در آنجا ماند[۴]، نشان می دهد که آنچه در باب کشته شدن شمس و مداخلهٔ یک فرزند مولانا درین باب نقل شد، نمی توانست اساس درست داشته باشد و اینکه گفته‌اند قتل شمس از مولانا مخفی ماند و بعدها اتهام علاءالدین در آن واقعه وی را از چشم پدر انداخت، بسیار مستبعد و با مجموع قراین و اخبار، متناقض به نظر می آید. در ولدنامه هم هیچ اشاره‌یی به این شایعات نیست و ظاهراً تمام این جزئیات بعدها در عهد خلفاء مولانا جعل شده باشد. درین باره، جای دیگر به تفصیل بیشتر سخن گفته‌ام و اینجا حاجت تکرار نیست.[۵]

این سایهٔ ابهام که در باب فرجام کار شمس در روایات هست، به داستان عشق معماگونهٔ مولانا در حق او که هر گونه توهم جنبهٔ جسمانی در آن، تصوری ساده‌لوحانه است[۶] لطف و جاذبه‌یی خاص می دهد و یاد شمس و خاطرهٔ عشق او را

که در جای جای مثنوی جلوه دارد شور و چاشنی بی نظیری می بخشد که در ادبیات عرفانی و عشقی در تمام عالم کم مانند به نظر می آید. ث

چنین می نماید که شمس هم مولانا را درست به موقع و در همان هنگام که دیگر نمی توانسته است وی را به کمال بیشتری رهنمونی کند ترک کرده باشد. این غیبت ناگهانی وی، ظاهراً درست هنگامی روی داد که رهایی از قیل و قال علم ظاهر و تسلیم به شور و حال علم باطن، مولانا را برای آنکه از خاطرهٔ شمس بیش از خود وی مدد و الهام بجوید آماده کرده بود. ح

به همین سبب بود که مولانا در پایان چندین سال انتظار و جستجو، به قول سلطان ولد، وجود شمس را که در دنبال یک غیبت ناگهانی او آنرا گم کرده بود در وجود خود باز یافت[7] و از همین احساس اتحاد با او بود که غزلهای خود را از همان آغاز عشق شمس با تخلص و نام او سرود و عنوان «خاموش» هم که در مقطع بعضی غزلها آورد یا اشارت به شمس بود که گویی مولانا از زبان او سخن می گفت یا اشارت به مولانا که گویی نیی بی زبان محسوب می شد و هر آوازی از او برمی آمد از شمس بود که در او دمیده بود. چ

بدینگونه، مولانا که خود مجموعهٔ غزلیات دیوان کبیر خویش را دیوان شمس تلقی می کند، با این کار نه فقط الهام غزلها را به شمس منسوب می یابد، بلکه شمس را گویندهٔ واقعی آن غزلها می نگرد. طرفه آن است که حتی بعد از آنکه ظاهر وجود شمس به کلّی از افق حیات عادی مولانا افول کرد، جلال الدین باز هر چه از ماجرای صحبت او دور می شد، همچنان با علم ظاهر و با آنچه طریقهٔ اهل مدرسه بود فاصلهٔ خود را حفظ می کرد و به ذوق و سماع که طریقهٔ اهل دل بود بیشتر نزدیک می ماند. ح

از ین رو، برخلاف دوران قبل از طلوع شمس که وقتی فی المثل به مدرسهٔ پنبه فروشان می رفت اینگونه طالب علمان و مستفیدان علم ظاهر در رکاب وی حرکت می کردند، بعد از «افول شمس»، مجلس وی محل تردّد مریدان صوفی و طالبان ذوق و حال شد که وی را مولانا و خداوندگار می خواندند و مثل وی فَرَجیِ گُشاد با خرقه و کلاه نمد می پوشیدند و به پیروی از ذوق و طریق وی، شعر و سماع و رقص را بیش از وعظ و حدیث و درس، مایهٔ وصول به کمال و موجب نیل به یقین تلقی می کردند. خ

۱/۵۱ تا ٤ــ ولدنامه/٤۳ ، ٤۷ ، ۵۲ ، ٦۱ ۵ و ٦ــ جستجو در تصوف/۲۸۸ ، ۲۸٦
۷ــ ولدنامه/٦۰

۵۲ در بین این مریدان پرشور بود که مولانا ظاهراً حتی قبل از نومیدی قطعی از بازیافتن شمس، یک زرکوب قونیه را نامش صلاح‌الدین فریدون، تجسّم و جلوه‌یی از وجود شمس یافت (حدود ٦٤٧) و در وجود این پیشه‌ور عامی گونه که از مریدان و دوستان دیرین برهان محقق بود و آنگونه که از روایت افلاکی برمی‌آید سید وقتی هم گفته بود که من «قال» خود را به مولانا جلال‌الدین دادم و حال خود را به شیخ صلاح‌الدین بخشیدم، باز تصویر شمس تبریز را که گویی جامه بدل کرده بود[۱] و به صورت دیگر جمال می‌نمود و مولانا هنوز از جستجوی او نومید نگردیده بود، جلوه‌گر یافت.

وقتی مولانا این درویش بازاری را خلیفهٔ خویش و شیخ مریدان کرد، این انتخاب برای کسانی که از سالها باز صلاح‌الدین را در بازار قونیه مشغول زرکوبی دیده بودند و همواره در او به چشم مردی عادی و عاری از هر گونه مزیّت و فضیلت فوق‌العاده نگریسته بودند، گران آمد. و در حالی که آنها بر بیسوادی زرکوب قونیه می‌خندیدند و از اینکه الفاظ قفل و خُم و مبتلا را به صورت عامیانه‌یی قلف و خنب و مفتلا تلفظ می‌کرد بر وی طعن می‌راندند، مولانا گه گاه در محاوره و احیاناً حتی در اشعار خویش، لهجهٔ عامیانهٔ او را تقلید می‌کرد[۱۵]، و در میان بازار به «آواز ضرب تق تق» و بانگ «کوب سندان» او با یاران سماع می‌آورد و غزل می‌گفت و چنان شور و عشقی در حق او نشان می‌داد که خاطرهٔ دوران شمس را تجدید می‌کرد.[۲]

درست است که بعضی مریدان ناسازگار به خلافت این پیر عامی اعتراض نمودند و حتی زرکوب بیچاره را تهدید به قتل هم کردند، اما اعتراض آنها در تصمیم مولانا و در عشق او به این پیر ساده دل، فتوری پدید نیاورد و مولانا حتی دختر صلاح‌الدین را که فاطمه خاتون نام داشت برای پسر خویش سلطان ولد تزویج نمود و بدینگونه با شیخ زرکوب قرابت سببی نیز درست کرد. تعدادی غزلیّات دیوان کبیر هم در همین دوران صحبت و عشق زرکوب نظم و انشاء شد. معهذا اشارتی که در مثنوی به ذکر نام او آمده است ممکن است الحاقی باشد[۱٦]. به هر حال، تا مدت ده سالِ باقی ماندهٔ عمر که زرکوب پیر عنوان خلیفهٔ مولانا را داشت، در نزد وی نه فقط به قول خود مولانا «فرزند جان و دل سیّد برهان»[۳] تلقی می‌شد، بلکه تصویر شمس نیز به شمار می‌آمد و جمال آن محبوب گمشده را که گویی در صورت وی جامه بدل کرده بود ظاهر می‌کرد.

در وفات او که به موجب آنچه از لوح قبرش بر می‌آید در اول محرم سنهٔ ٦۵۷ روی داد، جنازه‌اش را به موجب وصیّت خود او و به حکم اشارت مولانا، با رقص و

سماع به خاک سپردند. ت

۵۳

چند سالی بعد از وی نیز مولانا که با مرگ زرکوب شور و هیجان عشق شمس در وجودش یکچند در ظاهر فروکش کرده بود، در آرامش و سکونی نسبی که گویا ابیات «نی نامه» مثنوی شروع آن را در نوعی شکایت حکایت گونه اعلام می نمود فرصت تجدید عهدی با یاران و مریدان یافت. به احتمال قوی، مجالس فیه مافیه که در عهد صحبت شیخ صلاح الدین آغاز شده بود، در ین سالهای بعد از وی بیشتر موجب جلب یاران گشت. به هر حال، بعد از وفات صلاح الدین زرکوب، ظاهراً تا چند مدت کسی را بر اصحابْ خلیفه نکرد ولابد به نفس خویش بر آنها نظارت داشت. الف

معهذا یک مرید جوان، نامش حسام الدین حسن بن محمد ارموی معروف به چلبی و ابن اخی ترک، که توجّه و علاقهٔ مولانا را از همان دوران صحبت شمس، جلب کرده بود، اندک زمانی بعد از وفات صلاح الدین، مولانا را به نظم اثری بر شیوهٔ الهی نامه سنائی که همان حدیقة الحقیقهٔ اوست تشویق کرد (٦٥٨). ظاهراً چون به فراست دریافت که در مولانا آن شور و هیجانی که منجرّ به نظم غزلیات می شد تدریجاً در حال فروکش کردن است، در فرصتی که مولانا را آمادهٔ قبول یافت، از زبان یاران از وی درخواست تا دنبالهٔ غزلیات را رها کند و برای تعلیم و ارشاد یاران، مثنوی گونه یی شامل معانی و حکم، بر شیوهٔ حدیقهٔ سنائی انشاء نماید. چون مولانا هم بر موجب روایات، ابیات «نی نامه» را مقارن همان اوقات (٦٥٨) به صرافت طبع، درهمین شیوه نظم کرده بود، اقدام به تطویل آن و اجابت درخواست حسام الدین و یاران را با اقتضای حال خویش مناسب یافت. بدینگونه، نظم مثنوی که به صرافت طبع مولانا چند گاه بعد از وفات شیخ زرکوب آغاز شده بود، به درخواست حسام الدین مجال بسط و تطویل یافت. ب

چند سالی بعد از شروع به نظم مثنوی بود که مولانا ظاهراً برای آنکه اشتغال به امر مریدان وی را از استغراق در احوالی که نظم مثنوی آن را بر وی الزام می کرد باز ندارد، حسام الدین چلبی را که در طیّ نظم مثنوی مُشَوِّقْ و تا حدّی مایهٔ الهام وی شده بود، به خلافت خویش انتخاب کرد و کار ارشاد و تربیت یاران را که تدریجاً تعداد آنها افزونی هم یافته بود بدو واگذاشت. پ

۱/۵۲ــ ولدنامه/٦٤ ۲ــ جستجو در تصوف/۲۹۰ ۳ــ مکتوبات مولانا ۳٤/۲۹

اگر آنگونه که سلطان ولد خاطر نشان می کند[۱] حسام‌الدین در طیّ حیات مولانا مدت ده سال سمت شیخی و خلافت یاران وی را داشت، مولانا می‌بایست وی را در سال ٦٦٢ به این سمت گزیده باشد. و این همان سالی است که دفتر دوم مثنوی بعد از مدتی تأخیر که از پایان نظم دفتر اول (٦٦٠) می گذشت دوباره آغاز شد و حسام‌الدین از عزلت و استغراق دو ساله‌یی که وفات زوجه‌اش آن را سبب شده بود بیرون آمد و مولانا در همان حال که مقارن شروع دفتر دوم وی را به ترک خلوت و التزام صحبت می خواند، وی را برای همین عنوان خلافت آماده می ساخت.

بدینگونه، اگر فاصلهٔ بین پایان دفتر اول و آغاز دفتر دوم ــ آنگونه که از روایات[۲] برمی آید ــ دو سال بوده باشد، پس دفتر اول در سال ٦٦٠ به پایان رسیده است. در ینصورت، آغاز آن به احتمال قوی و با قیاس به مدت نظم سایر دفاتر، باید دو سالی پیشتر از آن (٦٥٨) بوده باشد. در ین هنگام، از وفات شیخ صلاح‌الدین زرکوب (اوّل مُحرم ٦٥٧) نزدیک یکسال می گذشته است. و این تاریخی است که اشارت مثنوی به استمرار خلافت در خاندان عبّاس (§ ١٨ب) هم با آن منافات ندارد. چرا که تأسیس مجدّد خلافت عباسی در مصر در سنهٔ ٦٥٩ بوده است و دفتر اول مثنوی در ین هنگام، در حال رویش و جوشش خویش می‌توانسته است شاهد طلوع مجدّد یک خلافت اسمی عباسیان در مصر شده باشد. حسام‌الدین چلبی هم در این هنگام (٦٥٩) هر چند مرید محبوب مولانا و مایهٔ الهام مثنوی محسوب می شد، ظاهراً هنوز در جمع یاران، عنوان نایب و خلیفهٔ مولانا را نداشت. شاید این نکته که مولانا فقط پنج سالی بعد از وفات شیخ صلاح‌الدین (٦٥٧) وی را به جانشینی او برگزید (٦٦٢) ناشی از جوانی حسام‌الدین بوده باشد که تا حدّی به همان سبب، یاران و مریدان به آسانی و لااقل بدون اعتراض خاموشی، خلافت او را گردن نمی نهاده‌اند.

از ین پس، عشق و شوری که مولانا نسبت به صلاح‌الدین زرکوب (وفات ٦٥٧) و شمس تبریزی (غیبت ٦٤٥) نشان می داد، نثار حسام‌الدین چلبی شد(٦٦٢) که بعد از وفات مولانا (٦٧٢) هم تا به هنگام مرگ خویش (٦٨٤) خلیفهٔ مولانا و شیخ و مرشد یاران و مریدان او که بعدها مَوْلویّه و مَوْلویان خوانده شدند باقی ماند. بدینگونه، بعد از عشق شمس‌الدین و شور صلاح‌الدین، آنچه باقی ماندهٔ عمر مولانا جلال‌الدین (از ٦٥٧ تا ٦٧٢) در آن صرف شد، غیر از تعدادی غزلیات که مولانا ظاهراً هرگز به کلّی نظم آنها را ترک نکرد، مثنوی معنوی بود که آن را به درخواست حسام‌الدین در دنبال «نی نامه» آغاز کرد (٦٥٨) و هم با الهام از شوق و علاقهٔ

حسام‌الدین، در مدتی نزدیک به چهارده سال، آن را در طیّ شش دفتر ادامه داد. از ین پس، عشق به حسام‌الدین مثل تجربهٔ تازه‌یی از عشق شمس، بر تمام وجود مولانا مسلّط بود و گویی اندیشهٔ انفصال ناپذیر روزها و رؤیای بی پایان شبهای مولانا همین عشق بود. ج

در تمام مثنوی، این عشق که سرِّ شیخ را در وجود مرید منعکس می کند و معشوق را در عاشق مستور می دارد، در تجلّی است. همین امر نشان آن است که عشق چلبی جریان تازه‌یی از عشق شمس است و این بار نیز مثل آنچه در دورهٔ عشق به شمس، روی داد این عشق و ارادت مولانا در حق یک اخی زادهٔ بالنسبه جوان اُرْمَوی، مکرّر مایهٔ رشک و خشم و ناخرسندی مریدان بی آرام غَیْرتْناک وی می شد. امّا محبت و علاقهٔ مولانا در حق این الهام دهندهٔ مثنوی، تا حدی بود که در مجالس دعوت یا وعظ هر وقت حسام‌الدین حاضر نبود، مولانا غالباً لب به سخن نمی گشود.[۳] در باب خانوادهٔ حسام‌الدین، یکجا در ضمن یک مکتوب خویش خاطر نشان می کرد که «این داعی را در ین شهر روشنایی و مونس شب و روز و غمگسار و خویش و قبیله ایشانند»[۴]. عشق حسام‌الدین هم در حقّ مولانا تا حدّی بود که حتی در صدد برآمد از مذهب خویش که طریقهٔ شافعی بود به مذهب حنفی که مولانا در فقه بر وفق آن کار می کرد نقل کند، و هر چند مولانا وی را از ین کار منع کرد[۵]، وی با اظهار این نیّت، نهایت استهلاک و فنای خود را در وجود مولانای خویش نشان می داد. چ

۵۴

باری سکون و تعادلی که مولانا در دوران نظم مثنوی بدان دست یافت، تجربهٔ سماع و وجدی را پشت سر داشت که شور زرکوب قونوی مولانا را بدانوسیله از تقیّد به جاه و وقار فقیهانه تصفیه کرده بود. در ورای این تجربه نیز عشق شورانگیز شمس بود که غلبهٔ آن، شوق به علم بحثی را در وجود وی از میان برده بود. الف

در ین ایّام، البته دوستداران و مریدان مولانا دیگر به برخی صوفیان قونیه و برخی طالب علمان آن دیار محدود نمی شد و گویندهٔ مثنوی در بین رجال محتشم و امراء متنفذ عصر هم یاران و علاقه‌مندان بسیار داشت. حتی پادشاهان عصر مثل عزالدین کیکاوس و قلج ارسلان با وی به حرمت سلوک می کردند و معین‌الدین پروانه صاحب روم به تشریف او مجالس سماع ترتیب می داد و در مجالس وی با تواضع و اخلاص تمام حاضر می آمد. شیخ صدرالدین قونوی و قاضی سراج‌الدین

۱/۵۳ــ ولدنامه/۱۲۰ ۲ــ مناقب ۷۴۳/۲ ۳ــ مناقب ۷۶۹/۲~ ۴ــ جستجو در تصوف/۲۹۱ ۵ــ مناقب ۷۵۹/۲

ارموی از علماء شهر هم با آنکه شور و سُکرِ وی را غالباً تأیید نمی کردند، در حقّ وی تکریم و تعظیم نشان می دادند.

حتی کسانی چون علاّمه قطب شیرازی (§ ۲۸٤ الف ومابعد) که مولانا درخواست ملاقات او را در قونیه با ناخرسندی پذیرفت[۱] و شاید شیخ سعدی که احتمال ملاقات او با مولانا ـــ آنگونه که در روایت افلاکی[۲] آمده است و همچنین آنگونه که بعضی محققان، از اشارت خود وی به سفر روم استنباط کرده‌اند ـــ خالی از اشکال نیست[۳]، اگر به قونیه می آمدند، غالباً طالب صحبت و ملاقات وی می شدند. فخرالدین عراقی که مجذوب مقالات شیخ صدرالدین و تعلیم ابن عربی بود، در حق وی تکریم می کرد و شیخ نجم الدین رازی که از اقران پدرش محسوب می شد، در ملاقاتی که با مولانا و شیخ صدرالدین کرد، با وی سلوک دوستانه داشت. تنگ مشربانی هم چون قانعی طوسی که در حق سنائی طعن داشتند، در پیش وی از در تسلیم در می آمدند و متفقّهانی که غالباً همه جا از حرمت سماع دم می زدند، در مورد مجالس او سکوت می کردند.

این حرمت و تکریم اهل عصر، بدون شک برای کسانی که طالب جاه و حشمت فقیهانه بودند، می توانست مایهٔ غرور و خود بینی گردد. اما در وجود مولانا که تجربهٔ عشق شمس وی را تا حدّ زیادی از خود خالی کرده بود، دیگر ستایش یا نکوهشِ اهلِ عصر یا تعظیم و تحقیر آنها هیچ اهمیت نداشت. زندگی او چنان از ین تعلّقات فاصله داشت که غالباً صحبت او یادآور احوالی می شد که از مشایخ قدیم مثل بایزید و جنید در افواه نقل بود. کسانی از یاران که احیاناً چهل سال هم با وی زیسته بودند، وقتی این صحبت دیرینه را به یاد می آوردند، اذعان می کردند که در همهٔ عمر از وی حکایت «غم و شادی دنیا»[٤] نشنیدند.

۵۵

عشق حسام الدین برخلاف عشق پر سودای شمس، عشقی معتدل، آرام و پدرانه بود. مولانا که از همان دفتر اول مثنوی در حقّ این اخی زادهٔ ترک و ضعف و رنجوری جسمانی وی دلسوزی پدرانه داشت، بارها دردفاتر دیگر کوشید تا وی را به تحمل آزاروجفایی که از حاسدان و مُنکران در حقّ وی می رفت و غالباً از رشک مریدان به علاقهٔ فوق العادهٔ مولانا در حق وی ناشی می شد، وادارد.

غیر از مجالس دوستانه که فیه ما فیه تصویری از مذاکرات آن گونه مجالس

۱ـــ ۱/۱۵٤ ـــ جواهر المضیئه ۱۲٤/۲ ۲ـــ مناقب ۷/۱ـــ۲۶۶ ۳ـــ جستجو در تصوف ←

را به دست می دهد، یک اشتغال عمدهٔ مولانا مجالس سماع بود که در عین حال وی را برای ادامهٔ مثنوی و مجالس نظم و املاء آن آماده می کرد. بدون شک، درهمین گونه مجالس بود که «نی» بیز بانِ بی همز بان نیز حکایت و شکایت رمزآمیز خود را به گوش جان وی خوانده بود ودر غزلیات او نیز انعکاس یافته بود و مولانا که تجر بهٔ عشق شمس و ذوق و سماع صلاح الدین وی را شاعری شور یده حال کرده بود «ز بان» «نی نامه» را که منشأ مثنوی و ز بدهٔ اسرار تمام شش دفتر آن محسوب می شد، از آنچه نی «به ز بان بی ز بانی» [۱۷] با وی گفته بود، سرشار کرد. ب

زندگی او با آنکه در اواخر عمر خستگی های ناشی از کار و از شور و هیجان او را فوق العاده ضعیف و رنجورگونه کرده بود، تا آخر در عشق و سماع به سرآمد. با وجود مخالفت متشرعهٔ طلاّب و متفقهه که ظاهراً در عهد وی نیز مثل آنچه در بارهٔ عهد شیخ ابوسعید میهنه نقل می شد انشاء و سماع ابیات را هم در مجالس جایز نمی دیدند [۱۸]، عشق به سماع هرگز وی را تا پایان عمر ترک نکرد. حتی «در روز آخر ین» عمر هم، آنگونه که افلاکی از قول حسام الدین نقل می کند، قوّالان در بالین وی به آواز و سماع مشغول بودند[۱]. «غزل خداحافظی» او هم که طی آن در خطاب به پرستاری عز یز می گو ید: روسر بنه به بالین امشب مرا رها کن، نشان می دهد که ذوق شعر و آهنگ همچنان تا نفس های آخر جان وی را مشغول و مستغرق می داشته است[۲]. جالب آنست که در این آخر ین شعر نیز آنچه یک عمر شصت و هشت سالهٔ وی را خلاصه می کند، عشق شمس و نام اوست، در پایان غزل. این عمر شصت و هشت ساله که در ششم ربیع الاول سنهٔ ٦٠٤ در بلخ شروع شده بود در غروب روز پنجم جمادی الآخره سنهٔ ٦٧٢ در قونیه به سرآمد، و قصهٔ مهجوری و غر بتی که شصت و اند سال پیش (حدود ٦٠٩) با خروج خانوادهٔ بهاءولد از شهر بلخ و شروع بیسامانی ها و در بدر یهای آنان در ماوراءالنهر و خراسان و سپس با مهاجرت آنها از خراسان آغاز شده بود در قونیهٔ روم پایان یافت. پ

وقتی جلال الدین را در تربت پدرش، اِرَمْ باغچه، به خاک سپردند، در مراسم تدفین او که مشایخ بزرگ شهر از جمله صدرالدین قونوی و سراج الدین اُرْمَوی بروی نماز خواندند، نه فقط انبوه کثیری از مسلمانان همراه با اعیان و امراء بزرگ ولایت حاضر بودند، تعداد ز یادی یهود و نصارای شهر هم به خاطر تسامح بی نظیر دینی او حضور یافته بودند[۳]. قُبّهٔ خضرا که بعدها معین الدین پروانه و عَلَمُ الدین قیصر

→
/۲۲۷ ٤ــ رسالهٔ فر یدون /٤٣
۱/۵۵ــ افلاکی ۲/۹ــ۵۵۸ ۲ــ همان کتاب ۲/۵۹۰ ۳ــ رسالهٔ فر یدون/۱۷ــ۱۱٦

بر تربت او برآوردند، قبرگاه وی و پدرش را که بهاءولد در اوایل ورود به قونیه «رایحهٔ خاندان» خود را از آنجا شنیده بود[٤] ز یارتگه دوستداران علم و عرفان کرد.

۵٦ از حاصل این زندگانی که اواخر آن در عشق و دردی مستمر و اوایل آن در جستجو یی پر شور گذشت، ورای مثنوی که در چهارده سال آخر حیات مولانا به وجود آمد، غزلیات دیوان کبیر، شور عاشقانهٔ تمام دوران حیات گو ینده را تصو یر می کند. با این همه، غزلیّات مولانا در فهم مثنوی و کشف پاره‌یی اسرار مثنوی نیز کمک بسیار می نماید و از مجالس سبعهٔ مولانا و از معارف او که به نام فیه ما فیه خوانده می شود نیز در ین مورد می‌توان فوایدی کم نظیر به دست آورد. حتی از مکتو بات مولانا هم اگر در باب آنچه به تصوف و شعر مولانا مر بوط است فایده‌یی به دست می آید همین معنی است.[۱]

به علاوه، مضمون «نی نامه» که شامل تمثیل روح عارف از خود رهایی یافته به «نی» و تشبیه اشتیاق وی در بازگشت از ین تنگنای دنیای حس به فراخنای عالم روح به حکایت و شکایت نی می شود، در تعدادی از ابیات دیوان کبیر هم به نحوی مجال بیان دارد[۱۹]. از بعضی سخنان مولانا در مجالس سبعه (§ ٦۵پ) هم این معنی مستفاد می شود. همچنین در مقالات و دلالات مثنوی هم که همهٔ آنها با تمام حکایات و تمثیلاتش دنبالهٔ تطو یل و تفصیل نی نامه و به نحوی از انحاء مر بوط به همین مضمون اشتیاق روح به عالم الهی است، تعدادی معانی هست که در غزلیات و در سایر آثار مولانا هم نظیر آنها آمده است. این نکته نشان می دهد که اصل مضمون نی نامه و آن حکایت شکایت‌آمیزی که روح در جدایی از عالم الهی دارد و همچنین آن احساس غر بتی که روح عارف در عالم جسمانی دایم با آن درگیرست و تقر یباً جوهر فکر گنوسی و اصل عمدهٔ «نجات» در تمام قلمرو اندیشهٔ عرفانی همین است، برای مولانا حکم نوعی اندیشهٔ ثابت را دارد که به صورتهای گونه گون در آثار وی جلوه می یابد.

بدینگونه، در مورد مولانا هم اگر مثل آنچه بعضی نقادان در مورد دانته و منظومهٔ کومدی الهی او گفته‌اند ادّعا شود که تمام آثارش بیش و کم بر مضمون واحدی مبتنی است یا به یک مضمون خاص برمی گردد، به یک معنی قابل تصدیق است. هر چند در مورد هر دو گو ینده صحّت این دعوی تنوع فوق‌العاده‌یی را که در

٤ــ زندگانی مولانا/۱۱٦

۱/۵٦ــ جستجو در تصوف/۲۹٤ ~

منظر دید و در جزئیات تصاویر آنها هست نفی نمی کند و به هر حال چیزی از اصالت و اهمیت آثار آنها نمی کاهد. پ

۵۷

از ماجرای عمری که بدینگونه در مسافرت و مهاجرت آغاز شد و در غربت پایان یافت اشارتهای معدودی که در مثنوی هست، هیچ یک به اندازهٔ لحن ایهام‌آمیز «نی نامه» و شکایت تلخ و خاموشی که این نی مولانا در آغاز مثنوی بر زبان دارد در عین حال بی زبان و گویا نیست. الف

برای این مهاجر غریب که بعد از پنجاه سال دوری از وطن باز در این غربتکدهٔ روم در هنگام نظم نی نامه (۶۵۸) یاد روزگاران بلخ و سمرقند را در دل خویش زنده و جاندار می یابد، حکایت «جدایی ها» تنها داستان غربت روح و قصهٔ دوری از موطن جان و آنچه مولانا به زبان «نی» از آن تعبیر به «نیستان» می نماید نیست، و با تمام استغراقی که وی در عالم وحدت و فنا دارد، باز اینجا حدیث جسم و پیوندهای مادی نیز در میان هست و اینهمه به وی اجازت آن را نمی دهد که یار و دیار دوران کودکی و جوانی را فراموش کند و آنچه را در طی این پنجاه سال بر بلخ و بر خراسان گذشته است و آنچه را خود او در طی این سالهای مهاجرت و مسافرت آزموده است، در این نفیر شکایت آمیز نی منعکس نیابد. ب

اما بلخ دلخواه زیبای او که با وجود شهرت به غلبهٔ او باش و رنود دیرینه اش و با آنکه دیوان بلخ در بیرسمی های خویش از دیرباز حکایت بیداد قاضی سدوم را احیاء می کرد [۲۰]، در عهد کودکی وی هنوز خاطرهٔ ابراهیم ادهم و شقیق بلخی را در قلوب عارفان زنده نگهداشته بود و رونق تجارت و وفور ثروتش که به قول عطاملک جوینی «از کثرت غلال و انواع ارتفاع از بقاع دیگر مرتفع تر بود»[۱] مانع از جوش و ازدحام سالکان راه فقر و عرفان در آنجا نمی شد و مولانا هنوز در ین سالهای اشتغال به عشق شمس و سماع صلاح الدین، خاطرهٔ جوش و اشتیاقی را که مریدان سرزمین خراسان و ماوراء النهر در هنگام مسافرتهای پدرش به مجالس وعظ او نشان می دادند، نمی توانست از یاد برده باشد. البته وقتی در غریبستان قونیه گه‌گاه با مسافران و واردان بلخ و خراسان برخورد می کرد، آن خاطره های دلنواز گذشته را بیشتر زنده می یافت. پ

مقارن آغاز مثنوی (۶۵۸) که جلال الدین محمد خود را در سراشیب سالهای نزدیک به شصت سالگی می یافت، یاد روزهای بلخ و خراسان، شوق و هیجان بازگشت به «بهشت گمشدهٔ» دنیای عهد خوارزمشاهیان را، که پدرش تنها به خاطر زود رنجی های خویش از آن ناخرسندی داشت، در خاطر وی بر می انگیخت. وقتی

از زبان نی، در فراق نیستان «از دست رفته» می نالید، بیشک بدانچه خود و پدرش در آغاز این مهاجرت در پس پشت خود در بلخ و سمرقند رها کرده بودند، با حسرت و تأسف می نگریست. این حسرت و تأسف در شکایت نی که هجران روح عارف را از موطن الهی تصویر می کند، در مورد دنیای از دست رفتهٔ بلخ و سمرقند هم با لحنی آمیخته به ابهام انعکاس دارد.

۵۸ در واقع اگر شکایت نی، رمز روح عارف وارسته و از خود خالی گشته‌یی را تصویر می کند که در پایان سیری طولانی در یک قوس نزولی، عروج دشواری را در یک قوس صعودی آغاز می نماید و با شور و اشتیاقی سوزان به نیستانی که مبدأ و مبتدای سیر نزولی و در عین حال غایت و منتهای سیر صعودی اوست می اندیشد، گوینده هم که این شور و اشتیاق روحانی، او را از زبان نی به ناله می آورد، وقتی حاصل عمر در غربت گذشته را پیش چشم خویش مجسّم می سازد، با تمام شور و شوقی که به عوالم روحانی دارد، نمی تواند علایق حیات جسمانی خود را از عشق شمس و ارادت سیّد برهان و صحبت والد و دوران طولانی مسافرتهای شام و روم و حتی خاطرهٔ عهد کودکی و اقامت بلخ و سمرقند که همهٔ آنها در تار و پود اندیشه و احساس او تنیده شده است از یاد برده باشد.

از همین رو، وقتی اولین داستان مثنوی را در دنبال حکایت «نی» «نقد حال ما» می خواند * ناچار از ین جدایی و بی همزبانی ظاهری نیز که یک غریبهٔ اهل خراسان در دیار روم و در قونیهٔ ترکان و یونانیان دارد، چیزی در ین «نقد حال» منعکس می کند. و وقتی اینجا از حال کنیزک رنجور برای طبیب الهی قصه می گوید نقل و انتقال اجباری او را که دایم از شهری به شهری می رود و از خواجه‌یی به خواجهٔ دیگر می رسد، طوری نقل می کند که پیداست چیزی از تجربهٔ آوارگی خود و خانواده‌اش را نیز در خاطر دارد و اینکه وقتی به مناسبت اشارت به آوارگی های این کنیزک از رسیدنش به سمرقند یاد می کند این شهر خاطره‌ها را سمرقند چو قند * می خواند ازهمین روست.

بدون شک، در ین تصویر که مثنوی در ینجا از سمرقند ارائه می کند،مولانا تنها به یک بازی لفظی و صنعت بدیعی نظر ندارد [۲۱]؛ چیزی از شیرینی خاطرهٔ حیات کودکی خود را در زیر زبان احساس می کند. چرا که در فیه ما فیه هم که

۱/۵۷ــ تاریخ جهانگشای ۱۰۳/۱

مجموعه‌یی از ملفوظات اوست وقتی از دوران کودکی خویش یاد می کند، تصویر سمرقند و محاصرهٔ آن را به وسیلهٔ خوارزمشاه همراه با تصویر دختری صاحب جمال چنانکه در آن شهراو را نظیر نبود[1] به خاطر می آورد که هر چند در آن ایّام (۶۰۹) پنج سالی بیش از عمر خود وی نمی گذشته است [۲۲] و بسا که در نقل خاطره مشهود و مسموعش به هم در آمیخته باشد، باز پیداست که برای وی سمرقند و دنیای کودکی، زیبایی و شکوه یک رؤیای از یاد رفته را دارد. پ

اینکه باز در همین فیه ما فیه[2] از ولایت و قوم خویش و از اینکه در آن روزگاران اقامت در ولایت خویش برای وی و خانوادهٔ وی هیچ چیز از اشتغال به شعر و شاعری پست‌تر تلقی نمی‌شده است یاد می کند (§ ۱۲۲ الف) اشارت به قوم و ولایت با نوعی ملال غربت و اشتیاق به گذشته‌های دور همراه است، معلوم می‌دارد که در این سالها، مقارن با اوقات نظم و انشاء مثنوی و غزلیات، خاطرهٔ دوران کودکی و ایّام اقامت در خراسان و ماوراء‌النهر نیز همچنان برایش زیبا و دلنواز بوده است ودر غربت و هجرت دیار روم و با وجود مریدان و دوستان بسیار که در پیرامونش بوده‌اند، یاد آن روزگاران همچنان خاطر وی را برمی انگیخته است. ت

۵۹

بدینگونه، این داستان پادشاه و کنیزک هم در دنبال ابیات «نی نامه» غیر از آنکه حالت روح و ازخود رهایی وی را تصویر می کند، رمزی از داستان غربت و هجران خود گوینده را هم به بیان می آورد. اینکه مولانا آن داستان را در دنبال شکایت نی نامه «نقد حال ما» می خواند مخصوصاً از آن روست که این قصه نه فقط نقد حال روح بیماریست که ارشاد یک طبیب الهی او را از بیماری علاج ناپذیر تعلّق نجات می دهد، بلکه در عین حال نقد حال خود او هم هست که گویی عشق به عالم ظاهر و به آنچه مایهٔ جاه و شهرت یک واعظ و مدرّس وفقیه و مفتی می‌شود وی را به بیماری تعلّقات دچار می سازد و از نیل به وصال پادشاه که رمزی ازفناء درحق است مانع می آید، و سرانجام هدایت و ارشاد یک طبیب غیبی او را ازین بیماری نجات می‌دهد و برای نیل به فنا که عشق الهی بدانجا منتهی می‌شود آماده می‌سازد. الف

نه فقط شکایت نی یاد یار و دیار عهد کودکی را در گویندهٔ مثنوی زنده

۱/۵۸ و ۲ــ فیه مافیه/ ۱۷۳ ، ۷۴

۵۸/★ ب: ۱/۳۵- ، ۱۶۷/۱

می کند، بلکه اولین داستان مثنوی هم زندگی گذشتهٔ وی را از آنچه در تحصیل علم در شام و روم گذشته است تا آنچه در دنبال اشتغال به وعظ و تدریس در ضمن صحبت سیّد برهان، و ملاقات شمس و شیخ صلاح الدین زرکوب برایش حاصل شده است منعکس می کند. در واقع، گذشتهٔ خود او در همین اولین داستان و در دنبال نی نامهٔ مثنوی به صورت خاطرهٔ روزهای دور در تمثیل یک نوع بهشت گمشده مجال جلوه می یابد.

با آنکه دفاتر ششگانهٔ مثنوی با دیوان کبیر و با مجالس سبعه وفیه مافیه که جملگی حاصل سی سال اخیر زندگی مولانا (از ٦٤٢ تا ٦٧٢) محسوب ست ارتباط انکارناپذیر دارد و واقعیات حیات مولانا در طیّ سی سال آخر عمر وی که ملاقات با شمس تبریزی (٦٤٢) آغاز آن است از همین شور و عشق و شعر و عرفان که آثار وی جلوه گاه آنهاست خارج نیست، مثنوی به طور محسوسی از واقعیات تاریخ عصر گوینده فاصله دارد، و هر چند زندگی هر روزینه، آداب و عقاید و خرافات طبقات خلق، و حتی پاره‌یی جزئیات احوال گوینده و یاران هم درطیّ ابیات آن گه‌گاه انعکاس دارد، خود مثنوی غالباً در زمانی بی جریان، ثابت و سرمدی سیر می کند و گویی چیزی مثل هوای سنگین معابد عظیم دیرینه سال در آن موج می زند که تلألؤ شمع و چراغ و پرده و آینه اش هم در نوعی ابهام اسرارآمیز آن غوطه می خورد و همه چیز آن خواه ناخواه انسان را از هوای بیرون جدا می دارد و به آنچه تعلق به دنیای ماوراء واقعیت دارد مربوط می سازد و از قلمرو منطق و عقل زندگی هر روزینه خارج می کند.

٦٠

درست است که سیر در مثنوی به منتقد آگاه که بیخودانه تسلیم رؤیای اسرارآمیز و حیرت انگیز این حَرَمِ قدس نمی شود و بر در و دیوار و آینه و پردهٔ آن جای پای تاریخ را همه جا به دقت جستجو می کند این احساس را نیزمی دهد که گوینده هم درعین طیران در افق های ماوراء واقعیت یک لحظه پایش از تماس با زندگی زمینی و از آنچه به لوازم آن مربوط است جدا نمی شود، اما آنکس که خود را در موقف یک مستمع عادی و نه یک محقق نقاد به جریان فکر و بیان مولانا تسلیم می دارد، به زحمت می تواند چیزی از مولانا و از تاریخ عصر وی را در این جوّ عطرآگین پر ابهام که در اطراف مثنوی تموج دارد کشف کند.

از همین روست که در مثنوی آنچه از واقعیت تاریخ انعکاس دارد از چند اشارت مبهم و کوتاه تجاوز نمی کند (§ ۱۸ الف ومابعد) و در اشعار دیوان کبیر هم

فضای احساس تغزلی که از مجموع این کلّیات شمس ساطع است جز به ندرت چیزی از دنیای تاریخ را نشان نمی دهد. با اینهمه، از احوال مولانا و اوضاع عصر او آنچه در روایات سلطان ولد و اقوال مناقب نویسان نزدیک به عصر او مثل سپهسالار و افلاکی آمده است، پرتوهای بیرنگی از واقعیّت بیرونی است که بر فضای اسرارآمیز مثنوی می تابد و با کمک آنها در هر حال بهتر می توان انسان عادی را که وجود مولاناست در این ابهام پر اسرار که جوّ روحانی مثنوی است در حرکت یافت. ب

معهذا، این روایات را هم حتی آنجا که از لحاظ عقل و برهان تناقض و استبعادی ندارد، هرگز نمی توان با اعتماد تام و عاری از شائبهٔ مسامحه و اغراق تلقی کرد. چرا که سلطان ولد و سپهسالار و افلاکی (§ ۳۰ پ‌وت) هم مثل خوانندهٔ عادی امروزینهٔ مثنوی در حضور مولانا همواره خود را در دنیایی خارج از اقلیم محسوسات عادی می یافته‌اند و شور و هیجان گیج کننده‌یی که در مجاورت وی احساس می نموده‌اند غالباً مانع از آن می شده است که از قلمرو مثنوی خارج شوند و در جوّتاریخ و واقعیّت نَقش بزنند. پ

در عین حال، غور در شیوهٔ شعر و تأمّل در سبک بیان مثنوی هم به طور بارزی ارتباط انکارناپذیری را که بین انسان و سبک بیان وی هست نشان می دهد. همین نکته، آنچه را نیز از احوال مولانا و اوضاع عصر او می توان دانست برای شناخت سبک بیان و ارزیابی محتویات کلام او اجتناب ناپذیر می دارد. ت

در محیط دوستی و دلنوازی که رابطهٔ مولانا و یاران آن را از عشق و غیرت و شوق و ارادت سرشار می داشت، مثنوی در جمع مستمع که عده‌ای معدود از یاران [۲۳] وی را شامل می شد مجال رشد یافت و البته حد ادراک آنها را نیز مثل طرز فکر گوینده به نحوی منعکس می کرد. ث

جفت بد حالان و خوشحالان شدم

با جمع مستمع

۶۱ برای کسی که مثنوی را «تطویل» نی نامه و تفسیر حکایتها و احوالی می داند که روح انسان در طول راه‌های دور و درازی که از نیستان عالم جان تا دنیای حس طی کرده است و چون اینجا در زندان مادّه اسیر گشته است می کوشد تا به هر گونه هست خطرها ودشواریهای گونه گون را از پیش بردارد ودوباره به مبدأ خویش که قلمرو جانها ودنیای پاک ماوراء حس است بازگردد، مثنوی حماسه‌یی روحانی به نظر می آید که حوادث فرعی و جزئیّات وقایع آن در صورت رمز و به شکل حکایات و قصه های مختلف تصویر می شود. الف

اما مجموع این قصه های رمزی و غیر رمزی، کشمکش های روح را برای رهایی از دام و بند دنیای مادّه نشان می دهد. بدینگونه، مثنوی از لحاظ رمزی و تمثیلی به نوعی اودیسهٔ+ روحانی می‌ماند و مثل آنچه در قصهٔ هومیروس+ در احوال اودیسئوس+ قهرمان یونانی آمده است خطرهایی را که روح در راه بازگشت به موطن خویش می باید از سر بگذراند تصویر می نماید و در واقع خط سیر روح را در قوس صعودی از عالم حس به عالم جانها نشان می دهد. ب

این خطّ سیر البته شامل عبور مجدّد روح از منزلها و خطرهایی است که وی در طیّ قوس نزولی خویش در بحبوحهٔ شوق و هیجانی که برای تجربهٔ عالم حسّی داشته است آنها را نادیده گرفته است یا از خاطر برده است، اما چون از ین مسافرت خویش جز حبس و اسارت در ماده حاصل دیگر نیافته است، فکر بازگشت به وطن و آن رشتهٔ اتصال نامرئی که او را باز به عالم جانها دعوت می کند دوباره میل رویارویی با هر گونه خطر را در وی برمی انگیزد و او را وامی دارد تا قوس صعودی را خط سیر خویش سازد و از مرحلهٔ حس و عقل جزوی تا مرتبهٔ یقین و فنا مرحله های

پرخطر و منزلهای دشوار را دوباره طی کند. این نزول و صعود وی که در «نی نامه» در حکایت و شکایت نی به اشارت آمده است، در باقی مثنوی به زبان رمز و تمثیل مجال بیان می یابد و از مثنوی نوعی حماسهٔ روحانی می سازد که گویی بازگشت اودیسئوس را به موطن اصلی با تمام خطرها و دشواریهایی که در راه بازگشت او هست، در صورت یک رمز روحانی تصویر می نماید.

با اینهمه، مثنوی هم مثل هر حماسهٔ دیگر، بر داستانهای فرعی نیز که احیاناً با کلّ واحد ارتباط ضروری ندارد و در وحدت حماسه هم که اینجا بازگشت روح به عالم ارواح و موطن جانهاست خلل نمی آرد مشتمل هست. وجود این حوادث فرعی و داستانهای ضمنی، اصل و ماهیّت حماسی مثنوی را که تفسیر و تصویر احوال روح در بازگشت از دنیای حسّ به دنیای ماوراء حس است نفی نمی کند و بدینگونه آن را جز حماسه‌یی روحانی نمی توان خواند.

چنانکه کومدیای الهی+ دانته+ هم از همین لحاظ که به‌طور رمزی سفر روح را به دوزخ ماده و عبور آن را از طریق برزخ نفس، و عروج آن را به بهشت عقل روحانی تصویر می کند حماسه‌یی روحانی است. اما تصویر این مراحل در کومدیای دانته که طرح پیش ساخته دارد، انسجام و وضوح بیشتر دارد. ولیکن در مثنوی که فاقد طرح پیش پرداخته هم هست، در پردهٔ رمز پیچیده است و غالباً فقط آنکس که می تواند تمام مثنوی را تطویل و تذییل نی نامه تلقی کند آن را از ین پرده بیرون می یابد، و این نیز با توجّه به کثرت حوادث فرعی و داستانهایی که به آسانی در چهارچوبهٔ وحدت حماسه نمی گنجد دشواری بسیار دارد.

۶۲ در هر حال، بر خلاف معنی رمزی که مثنوی را یک حماسهٔ روحانی می کند، قالب و صورت ظاهری مثنوی از آن یک منظومهٔ «تعلیمی» می سازد که در آن، مسایل مربوط به شریعت و حقیقت از نظرگاه اهل طریقت مطرح می شود و مشتمل بر خطابهای مع الواسطه یا بلاواسطه‌یی است که تخییل انگیز و غالباً اقناعی است و بیشتر بر حجتهای قیاسی تکیه دارد و محتوای اندیشه هم در آن، از قرآن و حدیث و حکم و امثال و قصص و حکایات، قالب می گیرد و با این مواد، گوینده می کوشد تا سالک طالب را برای جستجوی حقیقت به شوق آرد و او را جهت تزکیهٔ نفس و نیل به مقام معرفت که هدف سلوک روحانی عارف صوفی است آماده نماید.

+/۶۱ Dante, Commedia divina, Odysseus, Homeros, Odyssee

بدینگونه محتوای کلام مولانا در ینجا تعلیمی صوفیانه است که با شیوهٔ قیاسات تمثیلی و با تقریر و بیانی که در آن بیشتر به اقناع و اغراء نظر دارد می کوشد تا آنچه را می گوید در سطح فهم و ادراک جمع مخاطب که افراد آن بعضی احیاناً منکر، جمعی مردّد و اکثر احتمالاً معتقدند اما فهم و ادراک آنها از حدّ عقل سوقهٔ عامی تا علماء بیدعوی و طالب علمانِ نکته بینِ پرمدّعا تفاوت و نوسان دارد متعادل و ثابت نگهدارد. و هر چند غالباً بحث را از طریق تمثیل و قیاس و حتی از لحاظ لفظ و تعبیر در حدّ حوصلهٔ مخاطبِ متوسط نگهمیدارد، گه گاه ذهن عالم و اندیشهٔ طالب علم نکته بین را هم به تأمّل وامی دارد و از لحاظ افکار بدیع و الفاظ و اصطلاحات غیر عادی، توجه و شعور خود را به «حضور» آن گونه افراد هم در حوزهٔ مخاطبان خویش نشان می دهد. ب

پس سبک بیان وی در مثنوی، ترکیبی از خطابه و قیاسات خطابی اهل تعلیم با شیوه‌های بلاغت منبری است؛ با همان محتوایی که نزد وعاظ و مذکّران عصر معمول بوده است و با همان هدف تعلیمی اما با سعی بیشتر در تقریر معانی عرفانی و با تکیهٔ بیشتر بر آراء صوفیّه در طیّ این تعلیم. پ

در حقیقت، شاید اگر مثنوی به نثر نوشته می شد و هیجانهای شاعرانه را که در جایْ جایِ آن موج می زند تا این حدّ نمی داشت، از لحاظ قالب ظاهر و صرف نظر از جنبهٔ حماسی رمزی که در آن هست، نمونهٔ کامل بلاغت منبری صوفیه بود که نظیر آن را در مجالس سبعهٔ خود مولانا و تا حدی هم در مجالس پنجگانهٔ شیخ سعدی می توان نشان داد. ت

این شیوهٔ کلام که در عین حال جدّ و هزل را به هم می پیوندد و بین سطح نازل ادراک طبقات عامه با اوج متعالی ادراک خواصّ اهل معرفت نوعی تعادل برقرار می سازد، به سبب تنوّعی که هم در محتوای فکر و گفتار و هم در طرز تقریر و ادای آن هست، گوینده را به اقتضای آنچه از حال مستمع درک می کند، به تقریر حجتهای تمثیلی و ایراد قصص و امثال وامی دارد و به او فرصت می دهد تا با متابعت از جرّ جرّار کلام و در طیّ تقریر بیان هر جا می خواهد توقف کند، معانی تازه را تداعی نماید، از شاخی به شاخی بپرد و در جدّ و هزلی که برای اجتناب از ملال مستمع به هم می آمیزد در همهٔ احوال هدف تعلیمی خویش را نیز دنبال کند. پیداست که این شیوه وقتی با چاشنی شطحیات صوفیه و نوادر احوال آنها همراه گردد، جاذبهٔ خاصی می یابد و مجلس وعظ وتعلیم را لطف وشوری دیگر می بخشد. ث

۶۳ مجالس نظم مثنوی، آنگونه که از روایات نزدیکان مولانا برمی‌آید و از جای جای مثنوی نیز تأیید می‌شود، ظاهراً چیزی از همین مقولهٔ وعظ در حوزه‌یی بسیار محدود و از خاصان محرم بوده است. مستمعان هم که جمع آنها بیشک غیر از حسام الدین چلبی شامل تعدادی معدود از مریدان خاص بوده است، احیاناً ساعتهای طولانی در حضور مولانا به استماع کلام و کتابت آنچه در آن حال به زبان شعر بر مولانا الهام می‌شده است اشتغال می‌ورزیده‌اند. مولانا نیز در حضور جمع آنها، خود را همچون واعظ یا استادی نشان می‌دهد که می‌خواهد تعلیم خود را در حدّ فهم اکثر مستمعان متعادل کند و بی‌آنکه ناقصان را محروم دارد مایهٔ ملال کاملان هم نگردد، در عین حال، با امتزاج جد و هزل خاطر مستمعان را دایم در شوق و نشاط نگهدارد و تعلیم عرفانی خویش را که مشتمل بر بیان احوال سلوک روح در مدارج کمال، و تصویر شور و شوق جان عارف برای بازگشت به مبدء خویش است، در بیان شاعرانه و با زبان شعر عرضه نماید. الف

اینکه وی درین شیوه از سنائی و عطار که قبل از وی به نظم کردن شعر تعلیمی صوفیانه پرداخته اند توفیق بیشتر یافته است، نه فقط از آن روست که معانی و افکار و حتی شور و حال او عمق دیگر دارد و محتوای فکر و اندیشهٔ او از آنچه در کلام سنائی و عطارست قویتر به نظر می‌آید و شاید احساس شاعرانه هم در وی از آنچه نزد آنهاست جاندارتر و لطیف‌تر می‌نماید، بلکه مخصوصاً تا حدّ زیادی از آن روست که با این شیوهٔ بیان منبری، وی بیش از امثال عطار و سنائی آشنائی داشته است. چرا که آنها تا آنجا که از قراین و شواهد موجود بر می‌آید ظاهراً هرگز اهل وعظ و تذکیر نبوده‌اند، اما مولانا جلال الدین نه فقط خودش قبل از اتصال به شمس تبریز و شاید حتی گه‌گاه بعد از آن هم مجلس می‌گفته است، بلکه پدرش بهاء ولد و جدّش حسین خطیبی نیز اهل تذکیر و وعظ بوده‌اند. ب

در واقع، آشنایی با رموز بلاغت منبری که جمع بین تمثیل و برهان و تلفیق میان جدّ و هزل را در عین حفظ تعادل در سطح متوسط بیان اقتضا داشته است، در خانوادهٔ مولانا از دیرباز سنتی تربیتی و فکری محسوب می‌شده است. البته وجود همین سنت خانوادگی، توفیق او را درزمینهٔ شعر تعلیمی صوفیانه بیش از توفیق امثال سنائی و عطار می‌توانسته است تضمین نماید. پس اشتغال به وعظ و تذکیر که در خانوادهٔ مولانا سابقهٔ طولانی داشته است، بدون شک عامل عمده‌یی در تکوین این سبک بیان خاص مثنوی محسوبست. پ

خود مولانا، در فیه ما فیه که قسمتی از ملفوظات و معارف اوست، به این

سابقه اشارت دارد. در واقع، پدرش بهاء ولد با وجود داعیهٔ سلطان العلمائی و بر رغم آنکه به ریاضت و مجاهدت صوفیانه اشتغال داشت وعظ وتذکیر را حرفهٔ خویش ساخته بود و ازدحام مجالس او ناخرسندی ائمه و فقهاء ولایت و شاید تا حدی نیز بیم و ناخشنودی حکام و عمّال سلطانی را سبب می شده است؛ اگر چند مهاجرت وی از بلخ تنها به این عوامل مربوط نبوده باشد.

ت مجالس وعّاظ درین ایّام، به سبب همین اقبال عامه، در ایجاد افکار عمومی و ارشاد و تحریک آنها نقش قابل ملاحظه‌یی داشت. و به همین سبب، سبک بیان وعاظ و مذکّران به طور بارزی تحت تأثیر شیوهٔ بیان و سطح ادراک عامه واقع می شد. در حقیقت، تعدادی از ین وعّاظ و مذکّران هم از وعظ و تذکیر جز همین جلب عوام و کسب نفوذ و اعتبار در افکار و اذهان عام، هدف دیگر نداشته اند.

ث در همین دوران جوانی مولانا، کسانی از ین واعظان بودند که نجم رازی دربارهٔ آنها می گوید «سخنان مصنوع و مسجّع و بی معنی بر زبان دارند» و «در جهان می گردند» بعضی، سُوَر یا آیات را تفسیر ساخته با هم تلفیق داده یاد گیرند و زبان بدان جاری کنند و «بعضی مناجات بر هم بسته گویند و اشعار به الحان برخوانند و سؤال و جواب راست کرده شرح دهند» و «این جنس تصنعات گوناگون که فصالان را باشد برزنند (=ورزند) و بر سر عوام گرم فرو خوانند» و «فی الجمله درین روزگار بیشتر این طایفه‌اند که در جهان می گردند و خلق را در بدعت و ضلالت می اندازند»[1].

ج پیداست که فقهاء و رؤساء عوام هم اینگونه مذکّران متصنع و سالوس [۱] را مخصوصاً وقتی با خود آنها به نحوی منسوب یا مربوط نبوده‌اند با نظر مساعد نمی دیده‌اند و توجّه عامّه را به مجالس آنها مقدمهٔ اعراض از حدود شریعت و از حافظان آن تلقی می کرده‌اند. این جماعت، مخصوصاً کسانی از وعّاظ را که مجالس آنها مبتنی بر اقوال صوفیه بود بیشتر دستاویز طعن و نقد خویش می یافته اند و در خراسان و خوارزم، با وجود رواج طریقهٔ صوفیّه درین ایام مکرر ائمه و فقهاء، حکام و امراء را بر ضدّ آنها تحریک می نموده‌اند. چنانکه در بغداد هم از مدتها قبل متشرّعه و حنابله مجالس احمد غزّالی و ابن عبادی را به خاطر همین معانی، مشتمل بر «حکایات فارغه و معانی فاسده» می خوانده‌اند و حتی نقل آنچه را «حکایات سلف» نام دارد در وعظ ابوسعدبن ابی العمامه (وفات ۵۰۷) و ابوالفتح الخریمی (وفات ٥١٤) از قدیم هرگز به چشم قبول نمی دیده‌اند و اینگونه واعظان را غالباً متهم به سعی در جلب عوام می کرده‌اند[2]. در حقیقت، طرز بیان آنها که مبتنی بر رعایت

فهم و سلیقهٔ عوام بوده است نیز این نسبت را در حق آنها توجیه می کند. چ

٦٤ در هر حال، شواهد گونه گون که حاکی از اشتغال مولانا به حرفهٔ وعظ و تذکیرست، ریشهٔ عناصر سبک بیان وی را در همین شیوهٔ بلاغت منبری نشان می دهد. و از همچو «واعظ منبری» که با سابقهٔ طولانی وعظ و تذکیر و زهد و تصوف به شعر و شاعری افتاده است، البته بعید نیست که وقتی شعر تعلیمی عرفانی و صوفیانه می گوید، سبک بیانش بر همین شیوهٔ کلام اهل وعظ و تذکیر باشد. تشابه چشمگیری که بین اسلوب مثنوی با شیوهٔ بیان مجالس سبعهٔ او هست، وجود عناصر بلاغت منبری را در مثنوی مولانا به طور بارزی قابل توجیه می سازد. الف

در واقع، این مجالس سبعهٔ مولانا تا حدی طنین پیش آهنگ مثنوی است، اما بدون سادگی و عمق مثنوی و بدون شور و هیجان خاص آن. مولانا در مثنوی شعر را منبری می کند تا به وسیلهٔ آن مخاطب را با آنچه در منبر نمی تواند گفت آشنایی دهد. اما قسمت عمده‌یی از آنچه در هیچ منبری جز مثنوی نمی توانست به بیان آورد در عهد ایراد مجالس سبعه هنوز شاید در خاطر او راه نیافته بوده است. معهذا، سبک بیان این مجالس، در مثنوی همچنان دوام دارد. طرفه آنست که بعضی مطالب این مجالس در مثنوی هم هست و باز طرز بیان آنها همه جا با هم مانندگی دارد؛ جز آنکه در مجالس رنگ شریعت قویترست و در مثنوی رنگ طریقت. ب

٦٥ از اینگونه مضامین مشترک، داستان موعظهٔ عیسی و آن رنجوران است که هر صباحی ــ چنانکه در مثنوی* هم هست ــ بر در صومعهٔ عیسی می آمدند. اشارت بدین داستان در مجالس سبعه، ضمن مجلس اول با بیان جالبی آمده است. همچنین داستان حمزة بن عبدالمطلب عم پیغمبر که در جوانی چون به جنگ می رفت زره می پوشید و بعدها که اسلام آورد با وجود پیری برهنه به غزا می رفت*، با تفصیل تمام و با جزئیات جالب در احوال حمزه و قاتلش وحشی، در همین مجالس، ضمن مجلس اول نیز هست. الف

همچنین قصهٔ سؤال کردن پیغمبر از زید*، در مجالس سبعه، ضمن مجلس ثالث نیز آمده است و اینجا به جای زید روایت در باب حارثه است که با صورت مشهور اصل خبر[1] هم بیشتر توافق دارد. ب

۱/٦۳ــ مرصاد العباد/۹۱ــ ٤۹۰ ۲ــ المنتظم ۲/۲٦۱ و ۲۲۲

چنانکه اشارت «نی نامه» مثنوی در باب شور و اشتیاقی که جانها برای بازگشت به «حق» دارند، اینجا نیز در مجالس سبعه، طیّ مجلس اول، بر وجهی دیگر در تمثیل قطره‌هایی که از دریای جان دورمانده‌اند و «در عالم آب و گل از شوق جان و دل چون ماهی به خشکی می طپند» و آن را می جویند و «آن قطرهٔ جانی که در فراق دریا قرار گرفته است و یاد دریا نمی کند گاهی در برگی می آویزد و گاهی با خاک می آمیزد» و بدینگونه در بند مانده است، قصه «نی» را که از نیستانش بریده‌اند و از آن مبدء روحانی جدایش کرده‌اند، در تصویر رمزی دیگری عرضه می کند.

پ در ین مجالس هم مثل مثنوی، تأثیر حدیقهٔ سنائی به طور بارزی پیداست. به هر حال شباهت مضامین مجالس سبعه با مثنوی، نشان می دهد که مولانا همان محتوای فکر و همان سبک بیان را که در مجالس وعظ و تذکیر خویش حتی در اوایل شروع به وعظ و تذکیر[۲] داشته است در مثنوی هم دنبال می کند. و چون مقارن نظم مثنوی گه گاه چنانکه از فحوای روایات افلاکی نیز برمی آید مجالس وعظ و مجالس سماع وی نیز دوشادوش هم در مدرسه و خانقاه دایر بوده است، جای تعجب نیست که مثنوی گاه لطف بیان مجالس وعظ و گاه شور و حال مجالس سماع را در ابیات خود منعکس کند. چنانکه غزلیات دیوان کبیر هم علاوه بر شور و هیجانی که در آنهاهست و جوّ روحی مجالس سماع وی را منعکس می کند، گه گاه متضمن نکات قرآنی و عرفانی یا تمثیلات و حکایات راجع به انبیاء و اولیاء هم هست.

ت پیداست که نمی توان انتظار داشت مولانا در مثنوی و غزلیاتش احوال و تجارب زندگی عادی هر روزینهٔ خود را منعکس ننماید ودنیای رؤیاهای شاعرانه اش با دنیای واقعیت های تجربیش هیچ گونه اتصالی نداشته باشد.

ث اینکه خود او تصریح می کند[۲] که اگر در ولایت خویش مانده بود موافق طبع ایشان می زیست و آن می ورزید که ایشان می خواستند مثل «درس گفتن و تصنیف کردن و وعظ و تذکیر گفتن»[۳]، باز نشان می دهد که تجربهٔ وعظ و تذکیر و سنت خانوادگی اشتغال به درس و تصنیف در وجود وی قویتر از آن بوده است که تأثیر خود را در سبک بیان شاعرانه اش، خواه در غزلیات و خواه در مثنوی، باقی نگذاشته باشد. خاصه که در دورهٔ اشتغال به نظم مثنوی ظاهراً باز گه گاه به وعظ و تذکیر هم اشتغال داشت.

ج

۱/۶۵ــ فروزانفر، مآخذ قصص/۹۱ ۲ــ فیه مافیه/۷۴ ۳ــ رسالهٔ فریدون/۷۰

۶۵/★ الف:۲۹۸/۳~، ۳۴۱۹/۳~ ب:۳۵۰۰/۱~

۶۶ با آنکه مضمون مثنوی و محتوای اندیشهٔ آن گریزی به ماوراء اقلیم تاریخ را در بردارد، سبک بیان که همواره گوینده در ورای آن مخفی است مثل گوینده ناچار در قلمرو تاریخ زندگی می کند و بررغم محتوای خویش نمی تواند خود را از تاریخ به کلی جدا نگهدارد. از ین روست که در آن نه فقط زندگی هر روزینهٔ گوینده در خطوط اصلی خویش انعکاس دارد، بلکه رسوب گذشتهٔ این زندگی هم به نحوی در اجزاء و عناصر این سبک بیان پیداست. الف

بدینگونه، هر چند محتوای مثنوی از همانجا که «نی» شکایت و حکایت خود را آغاز می کند، در خارج از اقلیم تاریخ سیر می کند، در سبک بیان گوینده‌اش نشان پای تاریخ به نحوی پیداست و زندگی هر روزینه لامحاله در آن حد که عبارت معروف بوفون آنجا که می گوید «سبک همان خداوند سبک است»+ اقتضا دارد به اجزاء و عناصر این سبک رنگ خاص می بخشد و حرفهٔ خانواده و زمینهٔ تحصیلات و طرز تفاهم با عامه، ویژگی های سبک منبری گوینده را به نحوی با واقعیت های تاریخ مربوط می کند. ب

۶۷ از جمله این نکته که در مثنوی احادیث ضعیف یا اخباری هست که در نزد محققان حدیث اعتبار زیادی ندارد و همچنین در باب انبیاء و امم گذشته روایاتی نقل می شود که در قرآن و تفاسیر معتبر نیست، ظاهراً تا حدی ناشی از اشتغال مولانا به حرفهٔ وعظ و تذکیر باشد که به اقتضای احوال در نقل روایات غالباً نظر به انذار و تنبیه عامه یا اغراء و تشویق آنها دارد و به همین سبب گه گاه پایبند درستی آنها نمی ماند. الف

در واقع، وعاظ صوفی چون بیشتر به تنبیه و انذار عامه نظر داشته اند و احیاناً مثل بهاءولد[۱] وعظ و تذکیر را نوعی عبادت تلقی می کرده‌اند، در نقل و نشر آنچه موجب شود تا خلق به زهد و طهارت گرایش بیابند آن مایه دقت و موشکافی را که فقها و محدثان در باب روایات و سنن داشته اند لازم نمی دیده‌اند و از همین روست که در احیاء غزالی هم که بر روایات صوفیه مبتنی است مثل مثنوی پاره‌یی اخبار و روایات ضعیف نشان داده اند[۳]. ب

طرفه آن است که با همین اخبار و حکایات، مجالس صوفیه خیلی بیش از مجالس فقها در نفوس عامه تأثیر داشته است[٤]. و چون این مجالس غالباً به طور

+/۶۶ Buffon: Le style c'est l'homme

بارزی گنهکاران را به توبه و زهد می کشانیده است، بعضی از ین وعاظ، به سبب
غایت مورد نظر، از توجه به وسیله تا حدی غافل می مانده‌اند. پ

۶۸

در بین و یژگی های این سبک منبری، ذکر نام قهرمانان حکایات
عامّه و احوال عیّاران و پهلوانان و دیوانگان را می توان یاد کرد که در مثنوی به نحو
چشم گیری انعکاس دارد ودر شیوهٔ بلاغت منبری نوعی اظهار تفاهم با عوام اهل
مجلس و قسمی همدردی و همدلی با آنهاست. الف

از ین روست که در مثنوی، نوادر و حکایات گدایان، دلقکان، مسخرگان،
مخنثان، نابینایان، کران، مارگیران، معلّمان و کودکان مکتب انعکاس دارد.
چنانکه از احوال و اخبار مربوط به کسانی هم که نوادر و حکایات آنها در آن ایّام نزد
عامّه رایج بوده است، مثل عبّاس دبس* که گدایی تمام عیار، بوبکرربابی* که عیّاری
کامل، جعفر عیّار* که ظاهراً نمونهٔ طراری ماهر، عبدالغوث* که نمونه* انسان مربوط با
پریان، جُحی* که نمونهٔ رندی احمق نما و دلقک* که مظهر مسخرهٔ درباری
بوده‌اند، و همچنین از اقوال شوریدگان نکته پرداز که احوال آنها در نزد صوفیه حاکی
از ربودگی و مغلوبیّت آنها محسوبست و غالباً از آنها به عنوان عقلاء مجانین یاد
می کنند[۵] و بهلول مجنون* نمونهٔ کامل آنهاست، در مثنوی بسیار یاد می شود. از
عُلَیّان هم که در یک دو بیت دیوان کبیر** از وی به نام خواجه عُلَیّانه سخن رفته
است[۶] هر چند به صراحت در مثنوی ذکری نیست، اما قصهٔ به حیلت در سخن
آوردن سایل آن بزرگ را که خویشتن دیوانه ساخته بود* در بعضی مآخذ، منسوب به
همین عُلَیّان گشته است[۱]. و هر چند گستاخی های لطیف شوریدگان نکته پرداز
عطار[۲] در نزد دیوانگان مثنوی نیست، به هر حال بهلول او مثل خود مولانا که
ابن بطوطه بعدها روایت راجع به جنون مقدس او را در قونیه شنیده است، چیزی از
سنگینی و وقار یک مفتی و فقیه و مدرّس سابق را در احوال و اطوار خویش نشان
می دهد. ب

طبقات عامه که احوال و اخلاق آنها در جای جای مثنوی انعکاس دارد،
بیشتر از طریق دو گروه که مولانا با آنها منسوب و مربوط بوده است، مورد توجه و
شناخت وی بوده‌اند: گروه فقهاء و گروه صوفیه. در واقع، در بین هر یک از ین دو
گروه که مولانا با آنها به نوعی حشر و انس داشته است، افرادی از طبقات متفاوت

۱/۶۷ــ معارف، فصل ۱۳۴

در کنار هم و در داخل یک مجموعه به نحوی با همدیگر ارتباط دارند. چنانکه گروه فقها از صدور و سادات صاحب اقطاع مثل صدر بخارا[1] و سید اجل ترمذ گرفته تا قضات و حکام شرع و مفتی ها و ائمهٔ جماعت و محتسبان و متشرعهٔ مربوط به حواشی آنها و حتی وعاظ و مذکران و طلاب فقیر حوزه‌های آنها را شامل می‌شود. گروه صوفیه هم از امراء عصر مثل معین الدین پروانه و جلال الدین قراطای گرفته تا محترفه و سوقه چون صلاح الدین زرکوب قونیوی و از فتوتداران شهر مثل حسام الدین چلبی گرفته تا صوفیان مسافر و بعضی رنود و گدایان را هم در برمی گیرد. و مولانا از زندگی خانوادگی خویش در بلخ و سمرقند تا دوران مسافرت و مهاجرت پدرش از نشابور تا قونیه غالباً هم در دوران تحصیل و هم در دوران تدریس و تذکیر، ضمن ارتباط دایم که با این دو گروه داشته است، احوال و آداب و عادات و رسوم هر یک از آنها را با حکایات و امثال و عقاید و معارف آنها در طی معاشرت فراگرفته است و آنچه در باب آنهادرحکایات واشارت مثنوی می‌گوید (§ ۷۸ج)، به همین جهت غالباً ازمشاهده و تجربهٔ دقیق ناشی است، خیالپردازی نیست. از همین روست که احوال تمام طبقات عامه، هر یک به نحوی در مثنوی انعکاس می یابد و همین نکته، سبک مثنوی را صبغهٔ بلاغت منبری که ارتباط و تفاهم با عوام لازمهٔ آن است می بخشد. پ

۶۹ از سایر مختصات این سبک بیان، توجه به عجایب و انواع مخلوقات و احوال نوادر کاینات عالم را باید ذکر کرد که واعظان و قصه گویان در منابر و معابر از قدیم علاقهٔ خاص بدان داشته اند و بیان این اسرار را همچون تفسیر آیات الهی موجب جلب عبرت عام و اثبات اتقان و کمال صنع خداوند تلقی می کرده‌اند. ذکر اصناف جن و ملک که در قرآن و تفاسیر به آنها اشارت هست، غالباً وجود سایر اصناف مخلوقات را هم در روایات این قُصاص قابل توجه نشان می داده است و تعدّد عوالم و تنوّع کاینات را نشانهٔ کمال قدرت و عظمت صانع آن می یافته اند که «چون یک عالم از عوالم مختلف، عالم ملکی است و چندین نوع ملائکه‌اند هر یک به

۱/۶۸ــ شرح تعرّف ۲/۵ــ ۱۵٤ ۲ــ جستجو در تصوف/۲۵۷ ، شعر بیدروغ، چاپ سوم/۱۵۸

۶۸/* ب: ۲۶۸۰/۵ و ۲۷۵٦/۵، ۱۵۷۳/۲ ، ۳۵٦۵/۲، ۲۹۷٤/٦ ، ۳۱۱٦/۲ ، ۳۳۲۵/۵ ، ۲۳۳۳/۲ ، ۲۵۱۰/٦ ، ۷۰۰/۳ ، ۲۳۳۸/۲~

۶۸/** دیوان شمس ۲۹۳۸/۱ و ۲٤۵۱٤/۵

صفتی و خاصیتی دیگر مخصوص، بنگر تا در عالمهای دیگر چه انواع و اصناف خلق باشد از انسان و حیوان و برّی و بحری و از اصناف جن و شیاطین و ابالسه و مَرَدهٔ غیلان و نسناس... و دیگر اصناف که در قصص برشمرند»[۱]. الف

از این جمله، در آنچه به احوال ملایک مربوط می شود، با آنکه مولانا آنها را گه گاه مظهر عقل کلّ و شایستهٔ ارشاد آدم* تلقی می کند و تناسب قدر آنها را با مراتب عقول انسانی خاطر نشان می سازد*، باز بعضی از انواع آنها را دارای صورتهایی از اجرام برف یا آتش نشان می دهد*. در قصهٔ مربوط به خلقت جسم آدم*، سیرت و خصلت ملایک مقرّب چهارگانه جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل را در طرز اهتمام آنها در اجراء حکم خداوند تصویر می کند. در داستان هاروت و ماروت*، دعوی گستاخانه و فرجام حال آنها را مایهٔ عبرت می سازد و در قصهٔ آن مرد که در سرای سلیمان گریخت*، نگاه خشم عزرائیل را و همچنین در حکایت پروردن حق تعالی نمرود را*، جلوهٔ رحم این ملک موت را توصیف می نماید. ب

سیرت ابلیس را در قصهٔ اضافت کردن گناه خود به خداوند* و در قیاس آوردنش در مقابل نص امر*، و همچنین در حکایت تعجب کردن آدم از ضلالت ابلیس*، و مخصوصاً در قصهٔ بیدار کردن ابلیس معاویه را که وقت نمازست، ترسیم می نماید. نیز در قصهٔ درآمدن ابلیس به صورت سراقة بن مالک و وادار کردن قریش به جنگ رسول* و در قصه نشستن دیو بر مقام سلیمان*، تصویرهایی از نیرنگهای وی را نشان می دهد. پ

در بین سایر مخلوقات هم برخی اطّلاعات جالب در عجایب احوال آنها نقل می کند که غالباً مایهٔ اعجاب خوانندهٔ عادی است و گاه مأخوذ از خرافات عامه است. از جمله، اشاره به خاصیت زمرّد که دیدهٔ اژدها وافعی را کور می کند، در مثنوی* بسیار آمده است. این معنی در کلام شعراء سابقهٔ طولانی دارد، و با آنکه ابوریحان بیرونی نادرستی این دعوی را نشان می دهد، در تنسوق نامه ها غالباً آن را به استناد آنچه از جابر بن حیّان نقل شده است تکرار می کنند. به احتمال قوی، اصل دعوی مربوط است به افسانه های مربوط به حجرالافعی+ که از ادوار باستانی در خرافات اهل هند و یونان شایع بوده است[۷]. همچنین اشاره یی دارد به گاو بحری یا بقرة الماء* که گویند گاو عنبرست و دمیری در بارهٔ آن از قزوینی نقل می کند که از آب برمی آید و سبزه می چرد و فضلهٔ آن عنبر اشهب است. ت

آنچه نیز در باب آن تمساح نقل می نماید* که چون دهان باز می کند گرد

دندانش کرم‌های درازی هست که از بازماندهٔ خوراک او درست می‌شود و مرغان چون به طمع صید کرم در اطراف دهانش می‌نشینند ناآگاه صید او می‌شوند، در روایات مربوط به عجایب و از جمله در نزهة القلوب[2] نیز هست. در بارهٔ آن نوع مار هم که در میان گیاه سر راست می‌کند و مرغ چون آن را شاخ درخت می‌پندارد بر او می‌نشیند وطعمهٔ او می‌شود*، آنچه وی نقل می‌کند یادآور افسانه‌هایی است که جاحظ در کتاب الحیوان[3] از قول ابوجعفر المکفوف العنبری و جمعی از بنی العنبر در باب وجود ماری که به همین گونه‌ها مرغان را شکار می‌سازد می‌آورد. ث

در باب نوعی بزکوهی که مستی و شهوتش وی را شکار صیادان می‌کند*، و در باب کفتار که گولی و سادگی او مایهٔ صید شدنش می‌گردد* روایت وی یادآور افسانه‌های شکارچیان حرفه‌یی است. اشارت او در باب نسناس*، روایات چهار مقاله[4] را در ین باب، و طرز ذکری که از مار کر* دارد، قول دمیری را در باب «حیّهٔ صماء» و افسانه‌ها و خرافات مربوط به آن به خاطر می‌آورد [۸]. ج

از سایر این گونه عجایب، وصف اشغر*، وصف عنقاء*، وصف مغناطیس و کهربا*، وصف مشک نافه* و آنچه در باب احوال جنین* و در وصف کوه قاف* می‌گوید نیز از همین مقوله و مبنی است بر شیوهٔ رایج در نزد مذکّران و قُصاص که ذکر عجایب خلقت را وسیله‌یی برای جلب توجه و اعجاب خلق به عظمت صنع و قدرت و حکمت صانع تلقی می‌کرده‌اند. چ

۷۰ به هر حال، عنصر اصلی این طرز بیان که سبک منبری نام دارد، قیاسات تمثیلی است که اقناع عوام و ارشاد و اغراء کسانی که واعظ و خطیب با آنها سر و کار دارد محتاج آن است. اما مولانا این قیاسات تمثیلی را از ظاهر هیئت تعلیمی خویش جدا می‌کند و آن را به صورتی در می‌آورد که مخاطب بدون آنکه

۱/۶۹ــ مرصاد العباد/۵۵ ۲ــ نزهة القلوب، طبع استفنسون/۷۴ ۳ــ کتاب الحیوان ۳۸/۴ ۴ــ چهار مقاله/مقدمه، فصل ۵

+/۶۹ Dracontia

۶۹/★ ب: ۱۹/۲، ۳۶۵۳/۱~، ۹/۶ــ۲۴۴۸، ۱۵۵۶/۵~، ۳۳۲۱/۱~و ۱۲۵۷/۴ و ۶۲۰/۵~ و ۳۶۲۰/۵، ۹۵۶/۱~، ۴۷۹۷/۶~ پ: ۱۴۸۸/۱، ۳۳۹۶/۱~، ۳۸۹۳/۱~، ۴۰۳۶/۳~، ۱۲۶۳/۴~ ت: ۲۵۴۸/۳ و ۱۹۵۲/۵ و ۲۶۳۸/۵، ۳۰۶۰/۶ و ۳۸۴۲/۶، ۲۹۲۲/۶~ ث: ۴۰۸۲/۶~، ۴۰۷۹/۶~ ج: ۸۰۸/۳~، ۳۳۶۱/۲، ۷۶۱/۴~، ۳۰۶۰/۶ چ: ۹۷/۴~، ۴۶۹۴/۳، ۱۶۳۴/۴، ۱۴۷۰/۱، ۳۷۷۴/۱، ۳۷۱۱/۴~

احساس کند که گوینده اعتقاد یا پندار او را ردّ می کند، تدریجاً از توجه به آنچه مصداق این تمثیلهاست خطایی را که در وهم و اعتقاد خویش دارد آشکار می بیند و به آنچه مراد گوینده است می رسد. الف

یک وسیلهٔ عمده که این گوینده را به این گونه انتاج موفق می دارد، ذکر امثال و اتیان اشباه و نظایرست که از آن راه آنچه را مخاطب دشوار و نامحتمل می پندارد ممکن و محتمل نشان می دهد و هر گونه تردیدی را که در باب وقوع امر مورد نظر در ذهن وی راه دارد قابل رفع می سازد. ب

معلوم است که درین طرز بیان، گوینده از امثال و حکایات هم که هر چند رمزی یا به کلّی غیر واقع باشند باز تصوری از طرز وقوع آنچه مضمون آنهاست به مستمع می دهند نیز بهرهٔ بسیار حاصل می کند و در واقع، با نقل اینگونه امثال و قصه ها، متکلم نشان می دهد که آنچه این امثال و حکایات همچون شاهدی برای آنها به بیان می آید، اگر هم در عالم خارج واقع نشده باشد، وقوع آن ممکن است و تصورش به هیچ وجه نامعقول نیست. پ

به علاوه، چون مخاطب و مستمع در ینگونه مجالس غالباً بیش از آنکه پروای کشف حقیقت داشته باشد طالب دستاویزی برای اقناع خویش است و در نیل به این مقصود آنچه را حکم وحی یا قول ارباب الهام است نیز موجب اقناع خود می یابد، استناد به آیات و احادیث و نقل اقوال و حکایات اولیاء و صالحان هم درین شیوه اهمّیّت دارد. بدینگونه، قرآن و حدیث و امثال و حکایات نیز مثل حجتهای قیاسی عناصر عمدهٔ این سبک بیان را به وجود می آورد. ت

۷۱

در بین این عناصر، نقل تمثیلات وسیله یی است که مخصوصاً به جریان تداعی معانی مجال می دهد تا کلام گوینده را همراه خویش از شاخی به شاخی ببرد و به وی برای طرح و بحث مسایل تازه فرصت های تازه عرضه دارد. این تداعی که مولانا از آن به جرّجرّار کلام تعبیر می کند (§ ۸۷ الف ومابعد) امری است که در کلام تعلیمی و خطابی به گوینده مجال می بخشد تا تعلیم خود را از جهات مختلف توجیه و القاء نماید و درعین حال، مستمع را از ملال ناشی از تکرار و توقف، بیرون آورد. اما تمثیل امری است که مقصود را روشن می کند و آنچه را تصور آن برای مستمع آسان نیست ازین طریق مخیّل و قابل تصور می سازد. الف

فی المثل، مولانا در مثنوی * وقتی می خواهد کسانی را که از پیش خود به تأویل وحی می پردازند و همه چیز آن را بر وفق میل و دلخواه خویش تفسیر می نمایند

در خور طعن و ملامت نشان دهد، تصویر حال آنها را در تمثیل مگس رقم می زند که بر بول گاو و بر روی برگ کاه می نشیند و می پندارد آن کشتی و دریا که انسانها از آن صحبت می کنند همین برگ کاه او و این آب پلید آلوده‌یی است که برگ کاه او چون کشتی بر روی آن شنا می کند و او خود قیافهٔ پهلوان فریب خوردهٔ مغروری را دارد که در عالم پندار بر دریاهای بی پایان حکم می راند و همهٔ احوال عالم را در حدّ وهم و اندیشهٔ محدود خویش تفسیر و توجیه می نماید. ب

همچنین چون می خواهد ارتباط جسم را که در تعلّقات حسّی در پیچیده است با روح که به عالم مجرّدات و ماوراء حسّ مربوط است نشان دهد، تصویر شتری را در تمثیل می آورد * که بار گُلی بر پشت دارد اما در حالی که در بیابان راه می پوید پوزه را در خاک و ریگ فرو می کند و از لطف و رایحهٔ آن بارگل که بر پشت وی هست چیزی درک نمی کند. جسم هم که حکم این شتر بیابان پوی خارخوار را دارد، نمی داند که آنچه راکب اوست روح علوی است و از آنجا که با نور نبوّت تجانس دارد و مصطفی زاده‌یی محسوبست، صدها گلزار از نسیم آن در وجود وی می تواند شکفت. پ

نیز وقتی می خواهد حال کسانی را که توجه به دل ندارند و آن را از روی بیقیدی به تعلّقات حسی می آلایند و جوهر واقعی آن را با این آلایش ها بیقدر می کنند تقریر نماید *، آن را در تصویری از حال جبرئیل تمثیل می کند که چنان فرشته‌یی را بر ستونی ببندند، پرو بالش را از آسیب زنجیر و طناب مجروح کنند و گوسالهٔ بریان پیش او آرند و این اندازه ندانند که قوت و غذای جبرئیل لقای حق است، گوسالهٔ بریان برای او مایهٔ حیات نیست. با آنکه هم تمثیل و هم آنچه تمثیل می خواهد حقیقت آن را تصویر کند وهمی است، تصور مضمون تمثیل برای کسی که جبرئیل را بر وفق تعبیر قرآن (۱۹۳/۲۶) «روح» می خواند، می تواند تصویری از حال دل را القاء کند که دردست غافلان و منکران، آلوده به تعلقات جسمانی می گردد و بدین سبب از نیل بدان نور و صفائی که مایهٔ کمال اوست محروم می ماند. ت

همچنین وقتی می خواهد این دعوی را تقریر کند که آنچه انسان در زندگی هر روزینه بدان دل می بندد و عشق و شور خود را صرف آن می کند بانقشی که در رؤیا و خیال وی را به دام خویش می کشد تفاوت ندارد و واقعیت آن بیشتر نیست *، تمثیل صیاد و سایه را نقل می کند * که گویی تقریر دیگری از تمثیل غار افلاطون است (جمهوری، ۵۱۵) و با این تمثیل، توجه می یابد که دل بستن به نقوش

و اشکال واقعیت‌های هر روزینه، شباهت به حال و کار آن صیاد ابله دارد که سایهٔ مرغ را بر روی خاک در جنبش و جهش می‌بیند و نمی‌داند که اصل آن مرغ هواست، ازین رو به ساده‌لوحی دنبال سایه می‌دود و خود را از پا درمی‌آورد و ترکش عمرش را درین جستجو خالی می‌کند. ث

در توجیه این دعوی هم که دنیا جز منزلی در سر راه آخرت نیست و این منزل هم برای آن است که تا در آن روح انسان از طریق ریاضت و مجاهده و تزکیه و تصفیه، خویشتن را از آلایش‌های بین راه پاک سازد و وقتی به مقصد راه می‌رسد آلوده و پلید نباشد، تمثیل حمّام را به کار می‌برد و دنیا را تشبیه به حمام می‌کند که مرد متقی در آن خویشتن را پاک می‌کند و بهرهٔ او از حمام صفا و نقاست، اما اغنیا حکم سرگین کشان گلخن را دارند که سوخت برای تون حمام می‌برند و بدینگونه حمام دنیا را گرم نگهمیدارند اما خود آنها از صفا و نقای آن بهره نمی‌یابند. البته آنکس که در حمام، خویشتن را از پلیدیها پاک می‌کند، نشان پاکی از سیمای او پیداست. اما آنها که سرگین کشان حمام دنیا هستند، نه فقط بوی سرگین گواه حال آنهاست، بلکه صحبت آنها هم از حال آنها حکایت دارد، چرا که دایم با یکدیگر تفاخر و تنازع دارند و هر یک از اینکه چند سلّه سرگین کشیده است و چند زر حاصل کرده است، خود را از آن دیگری برتر می‌داند و از احوال و اقوال اینها پیداست که جز آلودگی و پلیدی از حمام دنیا چیزی حاصل نمی‌کنند*. طهارت و صفایی که ازین حمام حاصل تواند شد، عاید مرد متقی است. آنها که درین دنیا همواره به تفاخر در باب مال و جاه مشغولند، حال آن تونیان را دارند که دایم با یکدیگر منازعه می‌کنند تا بدانند کدام یک بیست سلّه سرگین به تون حمل کرده است و کدام یک بیش از شش سلّه نکشیده است*. ج

بدینگونه، تمثیل حمام، این نکته را که دنیا در سر راه آخرت جز منزلی ترک کردنی نیست و فقط آنها که طالب پاکی و جویای رهایی از گرد و غبار آلودگی‌های مادی هستند ازین منزل بهرهٔ واقعی می‌یابند، به صورت تصویر جالبی درمی‌آورد که تصور آن از طریق تخیل آسان است و مستمع را جز آنگاه که اهل شک و انکار باشد در تردید باقی نمی‌گذارد. چ

۷۱/* ب: ۱۰۸۱/۱ پ: ۱۹۶۶/۱ ت: ۳۹۹/۳~ ث: ۴۱۱/۱~ ، ۴۱۷/۱~
ج: ۲۵۶/۴~ ، ۲۵۵/۴

۷۲ در بیان این دعوی نیز که انسان چون غایت و هدف وجود عالم است
خود عالمی است که عالم خارج از آن قِوام می یابد *، اشارت به تمثیل عالم اصغر و
عالم اکبر می کند که یادآور قول حکماست (§۳۰۱ الف و مابعد) ومخصوصاً حکماء
رواقی در تقریر موازنهٔ آندو عالم، اقوال جالب دارند. الف

هر چند جزئیات تمثیل را مولانا تقریر نمی کند و در اشارت به خود تمثیل
هم نظر به نقد آن دارد، لیکن اصل تمثیل که در ذهن گوینده روشن است به آنچه
مقصود اوست نقشی مبهم از یک تصویر تمثیلی می دهد که در عین ابهام تخیل
مستمع را هم تحریک می نماید و آنچه را در ذهن گوینده است تا حدی در خاطر
شنونده نیز مجسم می کند. چرا که انسان را از دیدگاه حکماء عالم اصغر+ نشان
می دهد که در واقع صورت عالم اکبر را دارد. چنانکه از صورت عکس این تمثیل نیز
تصویر عالم اکبر+ به خاطر القاء می شود که از حیث اجزاء ظاهر در حکم انسان
اکبر+ست و این تمثیل در کلام اخوان الصفا و در رسالهٔ جامع الحکمتین ناصر خسرو
هم هست. ب

اما مولانا که نظر به جزئیات این تمثیل ندارد و تقریر دقیق صورت کامل آن
را هم لازم نمی داند. برای توجیه معنی مورد نظر، به نقد و اصلاح این تمثیل
می پردازد و در مقابل قول حکما که انسان را عالم اصغر خوانده اند، با اشارت به
اینکه هدف ایجاد عالم خود عالم نیست وجود انسان است، انسان را به حقیقت
«عالم اکبر» می خواند * و نشان می دهد که وقتی حکماء انسان را عالم اصغر
می خوانند، توجه به معنی وجود وی ندارند، فقط به ظاهر آن می نگرند. بدینگونه،
تمثیل مولانا در واقع اصلاح و تکمیل تمثیل حکماست و در عین حال یادآور مضمون
شعر بیست منسوب به امام علی بن ابی طالب که وجود انسان را با ظاهر حقیری که
دارد بر عالم اکبر مشتمل می دارد— وفیکَ انْطَوی العالَمُ الأکْبَرُ [۹]. مولانا با اشارت
مبهم و موجزی که به این تمثیل می کند، دعوی خود را که تفوق انسان بر عالم و تقدم
میوه بر شجرست *، در نظر مخاطب قابل تصدیق می سازد. پ

۷۳ همچنین در تقریر این دعوی که انسان وقتی با مجموع عالم که
صورت عقل کُلّ را نشان می دهد سازگاری ندارد صورت عالم برای وی مایهٔ اندوه

+/۷۲ Macranthropos. Macrocosmos. Microcosmos

*/۷۲ الف: ۵۲۰/٤~ پ: ۵۲۱/٤ ، ۵۲۹/٤

می شود و شادی و خرسندی فقط آنگاه برای وی حاصل می آید که با کلّ عالم در حال صلح و سازش باشد. تمثیل صلح و خشم کودک با پدر را * طرح می کند. این تمثیل، نشان می دهد که کلّ عالم صورت عقل کل را دارد و عقلِ کلّ در حکم پدر و مربی تمام خلق و جمیع کسانی است که «اهل قل» و مخاطب به خطاب وحی و شریعت هستند. از ین رو، وقتی کسی در مقابل عقل کل به کفران و عصیان گراید، صورت کل عالم پیش او سگ می نماید. چنانکه کودک هم وقتی از پدر بروی جفایی می رود، آن پدر در چشم وی سگ می شود. البته پدر، سگ نیست و این رنجیدگی کودک است که وی را مایهٔ نفرت فرزند ساخته است. از ین رو هر کس با پدر در حال صلح باشد، خانه را که عالم است در نظر خویش چون بهشت خواهد یافت، تا آنجا که در همه چیز آن صورتی نو و جمالی تازه می یابد و ملالی که از مشاهدهٔ اوضاع مکرّر حاصل می شود در دل وی راه پیدا نمی کند، همه چیز را نو می بیند — تا ز نو دیدن فرومیرد ملال *. الف

در بیان این معنی که جوهر وجود انسان روح باقی اوست و تن چون از بقا بی بهره است اهمیّت ندارد، تمثیل لباس و تن را * ذکر می کند که در واقع صورت یک تشبیه مرکّب را در قیاس دوگونه هیئت نامتجانس عرضه می کند. مولانا در ینجا با ارائهٔ این تصویر، نشان می دهد که تن برای روح حکم لباس را دارد و آنچه در ین میان حائز اهمیت است لباس نیست لابس است و نباید به لباس چسبید. این تمثیل، در نزد قایلان به تناسخ، ممکن است قول به تبدل ابدان را برای روح توجیه کند. چنانکه لابس، وقتی لباس وی کهنه و فرسوده شد، آن را ترک می کند و لباس دیگر می پوشد و تناسخ تا حدی همین ترک لباس و تبدل آن است به لباس دیگر. اما مولانا در ین تمثیل، نظر به این نتیجه که وی با آن موافق نیست ندارد و از طرح آن هم اجتناب می کند. آنچه مقصود اوست بیان آن است که بدون روح، بدن هم هیچ حیثیت و اعتبار عمده‌یی ندارد و غیر دست و پای ظاهر که خود در آستین و موزه پنهان است، دست و پایی دیگر هم هست که تعلق به روح دارد و در حکم آستین و موزهٔ آن است. ب

اینکه انسان دست و پای خود را در خواب می بیند، در واقع همان دست و پای روح است که از جنس ذهنیات انسان است و آن هم وجودش گزاف و موهوم صرف نیست، واقعیت دارد و این واقعیت را نمی توان انکار کرد. از ینجا پیداست که حتی بی بدن هم انسان بدن دیگر دارد که این بدن در حکم لباس آن است و وقتی بدون بدن هم انسان بدن دارد، شک نیست که دیگر نباید از اینکه جانش از

بدن ظاهر خارج شود بترسد. چرا که جان بعد از ترک بدن هم باقی است و حال آن لابس را دارد که لباس خود را ترک کرده باشد و لابس البته از ترک کردن لباس لطمه‌یی به وجودش نمی رسد — پس مترس از جسم جان بیرون شدن*. البته تشبیه تن به جلباب در کلام حکما[1] هم هست و از عبدالملک بن حبیب سُلَمی (وفات حدود ۳۳۶) نیز اینگونه قولی نقل شده است [۱۰]. این تمثیل جامه هر چند در زبان مولانا لطف بیانی دیگر دارد، اما سابقهٔ آن در گرشاسب‌نامهٔ اسدی هم آمده است که تن جامه‌یی را می ماند— که جان داردش پوشش خویشتن. و ظاهراً سابقهٔ فکر و مضمون تمثل در فرهنگ عامه سبب عمده‌یی باشد که این قول اسدی را در زبان فارسی از مقولهٔ امثال سایر[2] کرده باشد. پ

۷۴

مولانا در برخی موارد هم مثل آنچه در بلاغت منبری معمول است، دعوی را با ذکر مثال توأم می دارد تا بدینوسیله آن را بهتر در خاطر شنونده جای دهد. از جمله، برای نشان دادن این نکته که وقتی خار محنت در دلی راه بیابد به آسانی آن را نمی توان بیرون آورد، مثال خاری را که در پای می رود ذکر می کند* که در آن حال انسان غالباً پای خود را بر زانو می نهد، می کوشد تا با نوک سوزن آن خار را پیدا کند و اگر نتواند، محل آن را با آب دهان خویش تر می کند، و وقتی خار در پا چنین دشوار یاب باشد پیداست که خار در دل پیدا کردنش چه‌دشوار یها خواهد داشت. الف

در تقریر این نکته هم که فکر و عُمر ما هر لحظه در حال تبدل و تجددست و اینکه به نظر ما مستمر شکل می نماید به سبب سرعت این تبدل است، بر سبیل مثال آتش را ذکر می کند* که چون شاخ آتش را به سرعت تمام در حرکت آری امتداد خطی طولانی و مستمر به نظر می آید. بدینگونه، با ذکر مثال نشان می دهد که حیات تجدد و تبدل اکوان است [۱۱] جز آنکه سرعت تجدد وجدان آن را برای انسان ناممکن می دارد. ب

در بیان فرق جبر و اختیار در فعل، مثال دست مرتعش و دستی را که به اراده می جنبد* ذکر می کند که غالباً در نظیر همین مورد بین متکلمان مطرح است [۱۲]. اگر دستی که به اراده می جنبد چیزی را بشکند، البته پشیمانی و ناخرسندی دارد

۱/۷۳— اشارات ۳۶۳/۳ ۲— امثال وحکم ۲۰۵۶/٤

۷۳/* الف: ۳۲۵۹/٤ ~ ۳۲٦٤/٤، ب: ۱٦۱۰/۳ پ: ۱٦۱۳/۳

اما آنکس که بی اراده دستش می لرزد، اگر چیزی را دستش بشکند چون از اختیار وی بیرون است پشیمانی ندارد. مولانا بااین مثال نشان می دهد که هر چند جنبش این هر دو دست به هر حال مخلوق حق است، اما حاصل آنها تفاوت دارد و آنچه را به حکم جبر واقع می شود با آنچه از روی اختیار حاصل می شود نمی توان با هم قیاس کرد. پ

۷۵ اینکه در بعضی موارد مثالی روشنگر را از نقل قرآن اخذ می کند نیز شیوهٔ بیان وعّاظ و اهل تذکیرست و در واقع از آن روست که برای مخاطب مثنوی مثل مخاطب واعظ قول قرآن امری است که مایهٔ اعتماد تامّ است و مثل تجربهٔ روزانه بلکه بیش از آن می توان به صحتش مطمئن بود. الف

از آنجمله، در بیان این نکته که ابلیس و ابلیس رویان وقتی هم انسان را به خیر می خوانند در حقیقت او را به سوی شر می برند، مولانا در دنبال قصهٔ ابلیس و معاویه * و حکایت دزد و صاحبخانه *، داستان مسجد ضرار را نقل می کند که خبر آن مأخوذ از اشارت قرآن کریم (۹/۱۰۷ ~) است و با نقل آن*، گویندهٔ مثنوی در واقع مثال مورد نظر را از مأخذی اخذ می کند که مثل تجربهٔ روزانه، مخاطب را از هر گونه تردیدی در قبول دعوی وی بیرون می آورد. ب

این مسجد که منافقان آن را به قصدِ ضرار و تفرقه ساخته اند، همان مُجرّدِ ساختنش نشان می دهد که ابلیس رویان همواره ممکن است انسان را در ظاهر به خیر و منفعت دعوت نمایند، اما درباطن جز شر و ضرر برای وی نمی خواهند. پ

۷۶ از سایر مختصات که سبک بیان مثنوی را با شیوهٔ کلام وُعّاظ و قصه گویان مانند می کند و تأثیر سنّت اهل وَعظ و تذکیر را در پیدایش این سبک بیان نشان می دهد، طرح و حلّ اقوال معماگونه یی است که مستمع را مشغول و مسحور می کنند و در نزد اهل منبر میراث حلقه های معرکه داران و قصه گویان قدیم به نظر می رسد. اما مولانا در طرح اینگونه معماها افراط ندارد. و چون در سراسر مثنوی متکلّم وحده خود اوست، معمّا را هم که طرح می کند، خود بلافاصله به شرح و

۷۴/* الف: ۱/۱۵۰~ ب: ۱/۱۱۴۶ پ: ۱/۱۴۹۷

۷۵/* ب: ۲/۲۶۰۴~، ۲/۲۷۹۳~، ۲/۲۸۲۵~

الف تأویل آن می پردازد و البته جوّ مثنوی هم اقتضای همین را دارد.

از ینجمله است داستان لُغز گونهٔ کور دور بین و کر تیزشنو و برهنهٔ دراز دامن و آن شهر افسانه‌یی که با وجود وسعت به اندازهٔ یک پیالهٔ کوچک بیشتر گنجایش ندارد.* قصه همچون معمایی است مشتمل بر تناقضها که مولانا در بارهٔ یک شهر افسانه‌یی با ساکنان معدودش طرح می کند تا نشان دهد که حال اهل سبا در کفر و انکار خویش یادآور حال این ساکنان معدود شهر افسانه‌یی است که در عین حال آنچه می بینند و می شنوند و می پوشند و می خورند، به آنها احساس اطمینان از واقعیت را نمی دهد. معما را که حال اهل این شهر افسانه‌یی است خود مولانا توجیه و تفسیر می کند* و با این تأویل خویش، هم برای مستمع حلّ معما می کند و هم وی را از اینکه آرزوی دور و دراز او را کر، حرص بی پایان او را کور، و ترس از مفلسی او را عور نماید تحذیر می کند. در واقع آنکس که سود و زیان را از فاصلهٔ دور می بیند اما به آیات که در پیرامون اوست توجه ندارد همچنین آنکس که بانگ ابلیس نَفْس را در وسوسه‌یی که دایم به وی القاء می کند می نیوشد ولیکن به ندای وجدان گوش نمی دهد کور دور بین و کرتیز شنو هستند و آنکس هم که دایم کنار و دامان را از هر چه نعمت و مکنت دنیاست پر می کند و آخر کار بی داماں و برهنهٔ مادرزاد از دنیا می رود جز برهنهٔ دراز دامن چه نام دیگری تواند داشت؟[۱۳]

ب

معمّای دیگر که هم در مثنوی طرح و حلّ می شود، جوابی است که آن عاقل دیوانه نمــا به سؤال کسی می دهد که از وی در باب زنان می پرسد. این جواب صورتی لُغزگونه دارد که طرح آن می توانست در حلقهٔ معرکه‌گیران و مجلس اهل تذکیر لحظه‌یی چند مایهٔ حیرت و تأمّل گردد. وقتی وی در جواب سایل می گوید: زن سه گونه است یکی آنکه کُلّ وی از تست آندیگر نیمش از آن تست و آن سدیگر هیچش از آن تو نیست*، چون بعد از ادای این کلام بلافاصله و بی‌آنکه هیچ توضیحی دیگر بیفزاید از نزد سایل دور می شود، جوابش به معمایی می ماند که سایل هم مثل مخاطب مثنوی باید حلّ آن را از خود گوینده طلب کند. اما مولانا مستمع خویش را چندان منتظر و «در حال تعلیق ذهن» رها نمی کند و با سؤالی که باز از زبان سایل طرح می نماید، معمّا را برای وی حل می کند تا معلوم شود: آنکه کُلّ وی از آن تست بِکرِ خاص است، آنکه نیمش از تست بیوه‌یی است که فرزند ندارد و آنکس که هیچش از تو نیست بیوه‌یی است که از شوی پیشین کودک هم دارد*.

پ

تمثیل مرغ و مو* هم هر چند در واقع چیزی جز تمثیل نیست، در لسان مولانا

طوری طرح می‌شود که تا حدّی لُغزگونه به نظر می‌رسد و در هر حال، با طرح این تمثیل لغزگونه، تفاوتی را که در مراتب ادراک خلق هست مولانا به صورت مسأله‌یی جالب مطرح می‌سازد: اینجا کسی هست که منارهٔ بلند را می‌بیند اما مرغی را که بر مناره هست نمی‌بیند، دیگری هست که مرغ را هم می‌بیند اما مویی را که در دهان مرغ است نمی‌بیند. هر چند تمثیل معنی ظاهر را هم محتمل هست، مولانا معنی رمزی آن را ملحوظ می‌دارد و در تفسیر آن بلافاصله خاطر نشان می‌کند که اینجا مناره رمزی از تن و جسم است که اهل ظاهر فقط همان را می‌بیند و چیزی ورای آن ادراک نمی‌کند. اما مرغ، حکم علم و طاعت را دارد و آنکه می‌تواند در ورای عالم حس که رؤیت منارهٔ جسم حدّ آن است، به شهود علم و طاعت که خود آن مظهر شریعت است نیز نایل آید، مرد اوسط و اهل معنی است، اما آن موی که در دهان مرغ است حکم باطن را دارد که آن را فقط اهل حقیقت می‌تواند درک کند و آنکس که علم او کسبی و بحثی نیست و از درون جانش می‌جوشد و گویی ازنور یَنْظُرُ بِنُورِاللهِ به عالم می‌نگرد. ت

اینجا البته چون لُغَز به ظاهر هم حمل می‌شود، ممکن است نزد مخاطب در بادی نظر آسان نماید. اما تفسیر وتأویل آن، نکتهٔ دقیقی را که در آن مخفی است نشان می‌دهد و تفاوت حال اهل ظاهر، اهل معنی و اهل حقیقت را معلوم می‌دارد. به هر حال، اینگونه لُغَزْها که در مثنوی هست، از مختصات سبک بیان آن و معرّف بلاغت منبری است در این سبک بیان. ث

۷۷

شیوهٔ ساده خیالی+ هم که نوعی تجاهل العارف را در بعضی تعبیرات مثنوی صورت فوق‌العاده جالبی می‌دهد، غالباً با سبک بلاغت منبری نوعی تجانس و ارتباط دارد. همین طرز تعبیر است که شیوهٔ بیان جدّی و موقر گوینده را گه‌گاه ذوق طنز و هزلی معصومانه می‌دهد. الف

از ینگونه است آنجا که در قصهٔ باغبان با صوفی و فقیه و علوی *، وقتی باغبان در باب علوی و نسب او سخن می‌گوید، طعنی که در لحن بیان اوست چون از همین ساده‌خیالی معصومانه ناشی است *، با وجود خشونت و قباحت، لطف و ظرافت هم دارد و نیش گزنده‌اش مایهٔ ناخوشایندی جدّی نمی‌شود. ب

همچنین در حکایت رنجور شدن مُعَلِّم مکتب *، وقتی مادران اطفال به

۷۶/* ب:۳/۲۶۰۴ ، ۳/۲۶۲۸~ پ:۲/۲۴۰۵~ ، ۲/۲۴۱۱~ ت:۶/۱۱۴۰~

عیادت وی می‌آیند و از روی عذر و دلجویی می گویند که ما را از ین رنجوری استاد هیچ آگهی نبوده است، معلّم با همین شیوهٔ ساده‌خیالی جواب می دهد که من نیز خود هیچ از ین رنجوری آگاه نبودم — آگهم مادرغران کردند هین *، و این طرز تعبیر که مادران اطفال را در پیش روی خودشان غر و قحبه می خواند هم با طرز بیان معلّم مکتب که به سادگی و کودک زبانی معروف است مناسبت دارد و هم ساده خیالی هنرمندانهٔ گویندهٔ مثنوی را رنگ بلاغت عام پسند منبری می دهد. پ

۷۸

در بین ویژگی های دیگر که ارتباط سَبْکِ بیان مثنوی را با شیوهٔ اهل منبر نشان می دهد، اشتمال آن بر الفاظ و امثال و عقاید و خرافات عام است. انعکاس خرافات و رسوم عامه در بلاغت اهل منبر، ناشی از ضرورت تکلم بر قدر فهم مستمع (§ ۶۲ث) و توافق با زبان مخاطب است. الف

در مثنوی، اشارت به اینگونه رسوم و خرافات طبقاتِ عام تا حدّی است که نشان می دهد گوینده در شناخت آداب و رسوم طبقات خلق، اهتمام و علاقهٔ بسیار دارد. درست است که در کلام بعضی شعراء متقدم، از جمله خاقانی و نظامی و سنائی هم به این عنصر عقاید و عادات عام توجه زیادی شده است، اما انعکاس این بخش از فرهنگ عامه در مثنوی به حدّی است که به طور بارزی از مختصات آن به شمار می رود. ب

از ینجمله است فی المثل اشارت به یک رسم لاغ و شوخی بیمزهٔ بعضی ستم ظریفان عوام که گه‌گاه برای تفریح خاطر، در زیر دُمّ خران کوچه و بازار خار می نهاده‌اند و خر، که از خَلِشِ نیش آزار می دیده است، بیهوده از جای برمی جهیده است، جفتک و لگد می انداخته است و صد جای خود را زخم می کرده است *. یا اشارت به این رسم دیگر که چون چارپای رنجور بینوایی از ضعف حال در راه می افتد خلق بیکاره بروی و بر آنکه صاحب اوست جمع می‌آیند و لاغ و مسخره می کنند *، که اینهمه به مثنوی لحن جالبی می دهد و با تصویر این احوال، مولانا نقدی ضمنی هم از رسم و شیوهٔ ناهنجار عامه در ین زمینه ها عرضه می کند. پ

همچنین است اشاره به رسم کبوتربازی و نقش «نی» در راندن و پرواز دادن کبوتر * که وقتی می گوید کبوتر آشنا از نی نمی رمد اما کبوترهای هوا از آن

۷۷/+ Naïveté

۷۷/* ب:۲/۲۱۶۷~، ۲/۲۱۹۳ پ:۳/۱۵۲۲~، ۳/۱۶۰۲

می‌رمند به رسم و شیوهٔ معمول در کبوتربازی که در کلام شعرا و حتی در دیوان شمس هم بدان اشاره هست[۱۴] نظر دارد و این نکته حاکی است از آشنایی گوینده با این گونه رسوم و بازیها که مخصوصاً در بین فتیان[۱۵] وعده‌یی از یاران منسوب به حسام‌الدین چلبی هم ظاهراً رایج بوده است. ت

اشارت به این رسم که در مصحف‌ها گه‌گاه برای نشان، پر طاوس می‌نهاده‌اند * و یک قطعهٔ سعدی در گلستان هم که خود منشأ الهام قطعه‌یی مشابه در دیوان شرقی گوته گشته است، حاکی از رواج این رسم در آن ایام است نیز از همین گونه است. همچنین اشاره به بادبزن که از پر طاوس کنند و در گلستان سعدی هم نظیر آن هست در مثنوی * جالب است؛ چنانکه اشاره به خروس آسمان * نیز که در حدیث و هم در شعر سابقه دارد نمونه‌هایی دیگر از اشتمال مثنوی بر عناصر فرهنگ عامه محسوبست[۱۶] و اینگونه اشارات، در عین حال رنگ واقع بینی خاصی نیز به آنچه مولانا در توصیف احوال طبقات خلق در طی مثنوی دارد می‌بخشد. ث

این آشنایی مخصوصاً از آن روست که گویندهٔ مثنوی به عنوان واعظ و مفتی و مدرّس و مرشد از دیر باز همواره با افراد مختلف طبقات جامعهٔ عصر سر و کار دارد (§ ۶۸پ). نه فقط خانوادهٔ وی از بلخ و سمرقند تا بغداد و قونیه در سَفَر و حَضَر با انواع این طبقات مربوط بوده‌اند، بلکه خود وی مخصوصاً در قونیه، غیر از امراء و اعیان که غالباً در حق وی با توقیر و تکریم سلوک می کرده‌اند، در بین سایر طبقات از محترفه و تجّار و طلاّب و سپاهیان و حتی یهود و نصاری نیز دوستان بسیار داشته است (§ ۶۸پ) و در بین یاران و مریدانش گه‌گاه کسانی بوده‌اند که به سبب آنها احیاناً مورد طعن و ملامت هم واقع می‌شده است[۱]. ج

۷۹

از مختصات دیگر که نیز طرز بیان اهل منبر را در مثنوی منعکس می کند، خطاب به مخاطب مبهم است که هر چند در مجلس هم حاضرست، گوینده عمداً می خواهد تا او را از سایر حاضران مشخص و ممتاز ندارد، اما خطاب را طوری می کند که هر چند وی احیاناً خویشتن را مخاطب خاص می یابد، حاضران وجود مخاطبی خاص را در مجلس احساس نمی کنند و ظاهر کلام غالباً چنان می‌نماید که خطاب عامّ است و متوجه به شخص معیّن نیست. چنانکه در واقع

۱/۷۸ــ مناقب العارفین ۱۲۹/۱

۷۸/* پ:۱۵۴/۱~، ۲۴۵/۲~ ت:۳۶۶۲/۶ ث:۵۳۹/۵، ۵۴۰/۵، ۱۹۷۳/۵

مواردی هم هست که در ینگونه خطاب، گوینده به هیچ شخص معیّن نظر ندارد و فقط بدان سبب به یک مخاطب مبهم خطاب می کند تا آنکس که می تواند مورد حطاب وی باشد و گوینده او را نمی شناسد و ناظر بدو هم نیست، خود را مخاطب خطاب وی تواند یافت. الف

در هر حال، این مخاطب مبهم احیاناً با الفاظ و تعبیرات خاص خطابی مثل: ای عمو، ای صنم، ای پسر، ای فلان و نظایر آنها مورد خطاب می شود. در بعضی موارد، این الفاظ شامل اَعلام یا اَلقابِ رایج و عادی هم هست. و چون اینگونه نام ها مثل آنچه در نام برخی اشخاص قصه ها پیش می آید از بین نام های معمولی انتخاب می شود، غالباً تصویری را که از عصر و محیط زندگی مولانا در مثنوی هست روشنتر جلوه می دهد. ب

از جمله، وقتی فی المثل در خطاب به این مخاطب «ای فتی» می گوید*، هر چند نظیر این خطاب با صورت «ای جوانمرد» در کلام عین القضاة و سعدی ودیگران هم هست، در کلام گویندهٔ مثنوی این خطاب مخصوصاً حاکی از وجود فتیان و کثرت فتوتداران [۱۷] در محیط حیات اوست. و وقتی او را بوالحسن* یا خواجه بوالعلا* می خواند، طرز خطاب چیزی از محیط خانقاه و مدرسه را در روم و خراسان نشان می دهد. پ

چنانکه وقتی هم او را ای تَمر*، ای سُعاد*، ای فخر کیا* می گوید، در لفظ «کیا» از نام رؤساء اسمعیلیه، درلفظ «تَمر» از نام مادر علاءالدین کیقباد سلجوقی و در لفظ «سُعاد» از یک نام مربوط به عرایس مشهور شعر عربی الهام می یابد و اینهمه، جنبه های گونه گون محیط زندگی او را تصویر می کند و پیداست که مخاطب مبهم را از کدام نظر گاه می نگرد. ت

۸۰ باری این مخاطب مبهم که احیاناً حتی لفظی هم در خطاب او به کار نمی رود، در بعضی موارد شخصی است که مولانا او را فقط بدان سبب مخاطب می سازد تا مستمع عام را از خطایی که مولانا آن را به این مخاطب مبهم منسوب می کند تحذیر نماید و در واقع با خطاب به وی خطا کار واقعی را تنبیه و تحذیر کند. چنانکه وقتی در حکایت پادشاه و کنیزک* از حال آن زرگر که چون هدیّه و وعدهٔ پادشاه را در یافت، خونبهای خویش را خلعت پنداشت و به طمع آن وعده ها از

۷۹/* پ: ۱۳٤٥/٤، ۱۹۸۲/٤، ۷۷٦/۳ ت: ۲۳۰٤/۱، ۱۹٤۲/٦، ۱۳۸۳/۳

سمرقند عزم راه کرد و سرانجام به هلاک رسید، سخن می گوید به مناسبت، هر کس را که نادانسته و از روی گمان و طمع خویشتن را در هلاک می افکند، در خور تحذیر و تنبیه می یابد و بدون آنکه نظر به شخص معیّن داشته باشد، با چنین کس که در بین هر جمع نظیرش هست خطاب، و به وی خاطر نشان می کند که تو نیز بارها به پای خویش تا سوءالقضا * رفته‌یی، و در ین راه همه گونه خرسندی و رضا نیز داشته‌یی. الف

مخاطب مبهم گاه نیز شخصی است که گوینده او را در جای منکر و مدّعی می نشاند و می کوشد تا به دَخْلِ مُقَدَّر او جواب دهد و در واقع با حلّ مشکلی که او در مجلس طرح نمی کند، ایرادی را که شاید در بین حاضران مجلس به ذهن بعضی راه یابد جواب می دهد. از جمله در پایان همین حکایت پادشاه و کنیزک، وقتی گوینده احساس می کند قتل زرگر و مسموم شدنش بر دست حکیم الهی در نزد مستمع دور از عدالت و حکمت جلوه می کند *، این اشکال را به یک مخاطب مبهم منسوب می کند تا آن را به نحوی رفع و حل نماید. از ین رو در خطاب به او می گوید که شاید تو گمان کرده‌یی پادشاه با تمهیدی که در قتل زرگر بر دست حکیم الهی کرد مرتکب گناه و آلودگی شد *، اما این بدگمانی را نباید در حق چنان پادشاهی به خاطر راه داد. زیرا او از خاصان حق بود و چنین کاری را هم به الهام خدایی کرد و در ین کار مصلحتی بود که هر کسی نمی داند چیست؛ چنانکه وهمِ موسی هم با همه نور وهنر در ادراک مصلحت مورد نظر خضر در ماند و این نشان می دهد که نباید در ین عرصه بی پر و بال الهام و هدایت پرواز کرد و به اتکاء عقل و حسّ در باب آنچه حکمت و راز آن معلوم نیست داوری کرد. ب

بعضی اوقات، مخاطب مبهم بی آنکه منکر و مدّعی باشد، در نظر گوینده غافل یا جاهلی است که محتاج ارشاد یا تحذیرست از ین رو به اقتضای حال گوینده وی را تنبیه یا تحذیر می کند. چنانکه در حکایت بقّال و طوطی * وقتی طوطی حال خود را با حال آن جولقی عارف قیاس می کند و این قیاس وی موجب خنده می شود، مولانا لازم می داند مستمع را تنبیه کند و از ین گونه قیاس‌ها بر حذر دارد. از ین رو، باز به مخاطب مبهم خطاب می نماید که کار پاکان را قیاس از خود مگیر *، چرا که بسیار کسان به خاطر همین گونه قیاس‌های باطل گمراه گشته اند. از آنکه خود را با انبیا همانند دیده‌اند و اولیا را چون از حیث ظاهر شبیه خویش دیده‌اند حقیقت حال آنها را نشناخته اند و با آنها به ستیز پرداخته اند. پ

همچنین در قصهٔ شیرو نخجیران *، وقتی نشان می دهد که شیر چون عکس

خویش را در آب چه دید و خرگوش را رها کرد و خویشتن را به درون چاه افکند، این مخاطب مبهم را تحذیر می کند که تو نیز وقتی در راه خلق چاه می کنی در واقع برای خود دام نهاده‌یی*، و از تصویر حال شیر که عکس خود را خصم خود پنداشت و بر آن حمله کرد باز فرصتی برای تحذیر این مخاطب مبهم می‌یابد و به وی خاطر نشان می کند که بدی تو نیز آن ظلم و بیدادی که در دیگران می بینی در واقع عکس درون تو و تصویر حس و خوی تست و باز چون به قعر خوی خود در رسی — پس بدانی کز تو بود آن ناکسی*. ت

۸۱ این نکته هم که در مثنوی آنجا که کلام به عجز و ضعف انسان می رسد یا احوالی که اجتناب از آن در حدّ طاقت و قدرت انسان نیست مطرح می شود همین احاطه و غلبهٔ مشیّتِ الهی بر امور را داعی به التجاء بر درگاه حق و توسّل به مناجات می یابد، خود نشانه‌یی دیگر از تأثیر شیوهٔ کلام وُعّاظ در سبک بیان اوست. الف

در واقع، وُعّاظ و اهل منبر با طرح و درج اینگونه مناجاتها در طی کلام خویش، صبغهٔ الهی خاصی به بیان خــود می بخشیده‌اند. نه فقط مجالس پنجگانهٔ سعدی و مجالس سبعه مولانا و حتی مجلس امام شهرستانی مشتمل بر اینگونه مناجاتهاست، بلکه بعضی از جالبترین مناجاتهای خواجه عبدالله انصاری هم در ضمن مجالس تفسیر که مبنای تفسیر معروف کشف‌الاسرار میبُدی است یا در مجالس املاء طبقات الصوفیه که وی آن را از روی طبقات الصوفیه ابوعبدالرحمن سُلَمی املاء می کرده است، به بیان آمده است. حتی واعظان و مذکّران سالوس و متصنع هم که در بلاد مختلف می گشته‌اند و به قول نجم‌رازی با «سخنان مصنوع و مسجّع» عوام خلق را به دام می‌آورده‌اند، غیر از الحان و اشعار که بر منبر می خوانده‌اند به تعبیر مؤلف مرصاد العباد «مناجات بر هم بسته» نیز از پیش آماده داشته‌اند[1] و گویی اشتمال بر مناجات را نیز مثل اشتمال بر تفسیر و حدیث لازمهٔ مجالس وعظ و تذکیر تلقی می کرده‌اند. ب

اینگونه مناجاتها که در مثنوی غالباً متضمّن نکات دقیق عرفانی هم هست، در عین حال، صبغهٔ بلاغت منبری را نیز که در مثنوی هست نمایانتر می کند. به

۸۰/* الف: ۱/۳٦~ ، ۱/۱۹۳   ب: ۱/۲۲۲~ ، ۱/۲۳۱~   پ: ۱/۲۴۷~ ، ۱/۲٦۳~
ت: ۱/۹۰۰~ ، ۱/۱۳۱۱ ، ۱/۱۳۲۴

علاوه این مناجاتهای مثنوی همواره تضرّع و دعای خالص هم نیست. انس عاری از خوف گوینده با آنکس که مناجات با او برایش لذت دارد احیاناً گوینده را در وضعی قرار می دهد که گویی تعالی و تنزّه توصیف ناپذیر مخاطب را یک لحظه از یاد می برد و با آنکه حضور وی را احساس می کند باز گه گاه از آنچه به ما سوای او تعلق دارد سخن می گوید، و حتی با آزادی و بیقیدی در ضمن مناجات به نقل تمثیل و ذکر امثال می پردازد و ظاهراً چنان در لذت مناجات و در ذوق این حال مستغرق می شود که می خواهد هر چه بیشتر درین احساس باقی بماند. در واقع، از همین روست که در طیّ این لحظه های نادر، خود را تسلیم جریان سیال ذهنی می کند و در دنبال هر گونه تداعی از یک اندیشه به اندیشهٔ دیگر می رود و گاه مدتها طول می کشد تا دوباره خود را در خلوت مناجات باز یابد و از نقل و روایت به خطاب آمیخته به حمد و دعا و نیاز و تضرع بازگردد. پ

فی المثل، در پایان قصهٔ آن کافر که مهمان پیغمبر گشت*، آنجا که به مناسبت پرخوری مهمان، از غذای روح و اینکه اهل تن لذت آن را درک نمی کنند و فقط اولیاء و خاصان حق از آن لذت می برند سخن می گوید*، و از اینکه خود مثل اهل تن از آنچه غذای جان اولیاست محروم بماند به درگاه حق التجا می کند و به لحن مناجات از زبان خود و یاران مجلس از خدای بی نظیر در می خواهد تا اینهمه را به جمع کسانی که سرخوشان آن از رحیق عشق و معرفت سرمستی یافته اند ملحق سازد و از آن غذای روحانیشان محروم ندارد*. ت

در ینجا، ظاهراً ذوق کلام چنان گوینده را بیخود می دارد که گویی موقف دعا و مناجات را یک لحظه از یاد می برد و در بین مناجات به بحث و تقریر در احوال اهل تن می پردازد و نشان می دهد که در ین عالم هر کسی روی به سویی دارد*، تنها آن عزیزان که شمع حقیقت پر و بالشان را می سوزد روی به بی سویی دارند. چرا که اینها قبای هستی را دریده اند و در تنگنای زیبایی های حسی نمانده اند. در دنبال بحثی که اینجا راجع به احوال مدّعیان عصر دارد و آنها را که در بند لباس و رسم ظاهر مانده اند به طعن و دَقّ می گیرد، سرانجام به لحن مناجات خویش بازمی گردد و مثل آنکه از آن حال بیرون نیامده باشد، باز بر سبیل مناجات و تضرّع* از خداوند در می خواهد تا دلهای سرگشته را تدبیر بخشد و جرعه یی دیگر از آن فیض خویش که خاک را به جوش آورد* بر وجود ما ایثار کند. و اینجاست که گوینده احساس می کند شاید در آنچه ضمن مناجات بر زبان رانده است از حدّ آنچه مقتضای دعا و تضرّع است خارج شده باشد. ازین رو، سرانجام با خضوع تمام تن

می زند و خاموش می ماند ودل به سکوت می دهد و می افزاید که اگر آنچه گفتم روا بود این خود ناله یی بود که از شوق عدم بر زبان آوردم — ور نبود این گفتنی نک تن زده *. بدینگونه، مناجات آمیخته با بحث و تفکر خویش را که با عجز و تضرع آغاز می نماید، باز با پوزش و پشیمانی ختم می کند. ث

باری، این مناجاتهای مثنوی چون غالباً در موضعی مطرح می شود که اشارت به عجز و ضعف انسان توجه به خدا را الزام می کند، از لحاظ بلاغت هم موقع جالب و ممتازی را در کلام مولانا نشان می دهد. از جمله، در حکایت پادشاه جهود و تلبیس وزیر* وقتی این وزیر جهود برای آنکه در بین ترسایان تفرقه اندازد اعتماد آنها را جلب می کند و ترسایان که از سرّ حال او خبر ندارند این دجّال لعین را نایب عیسی می پندارند، مولانا عجز انسان را در شناخت اسرار و باطنها خاطر نشان می کند و برای احتراز از فریبهایی که از ین راه ممکن است به انسان برسد به خداوند پناه می برد *. اینجا با زبان تضرّع و دعا، حال خود و همه خلق را که در معرض اینگونه فریبها هستند بر درگاه خداوند عرضه می کند و همه خلق را مرغان حریص بینوایی می خواند که صدها هزار دام و دانه در سر راهشان هست و با آنکه هر بار هم لطف حق آنها را از دام نوی می رهاند باز به دام دیگر گرفتار می آیند *. ج

همچنین در پایان قصهٔ طوطی و بازرگان*، وقتی مضرت تعظیم خلق و زیان انگشت نما بودن را که یک حاصل این قصه است به بیان می آورد، آنجا که مخاطب را از تعظیم و تملق خلق بر حذر می دارد* برای خود او این اندیشه پیش می آید که احتراز از ین دام ها در حدّ قدرت و اختیار انسان نیست و بی عنایات خدا وجود خلق هیچ هیچ است و حتی عنایات خاصان حق هم برای این بسیج لازم است و این توجه به عجز و ضعف انسان، باز وی را به تضرع و مناجات می خواند *. در این مناجات هم از خداوند در می خواهد تا قطرهٔ ناچیز علم وی را که هم عطای اوست به دریاهای خویش متصل دارد و آن را از خاک تن و هوای نفس که به علت عدم تجانس با روح، هرگونه علمی را در تیرگی حس محدود و ضایع می دارد وارهاند و آن قطره را با دریاهای خویش که علم واقعی از آنجا نشأت و مَدَد می یابد متصل سازد. چ

۱/۸۱ــ مرصاد العباد/٤۹۱

۸۱/* ت: ٥/٦٤~، ٥/٣٠٠ ، ٥/٣٠٥ ث: ٥/٣٣٦~، ٥/٣٧١~، ٥/٣٩٠~، ٥/٣٩٢

ج: ١/٣٢٤~، ١/٣٧٣~، ١/٣٧٥~ ج: ١/١٥٤٧~، ١/١٨٧٠~، ١/١٨٨٠~

۸۲ اینکه خطابهای عاشقانه و آمیخته به تسلیم و نیاز که هم در زبان اشخاص حکایت و هم در خطاب به کسانی که در واقع یا در حین گوینده انسان کامل و شیخ و مرشد محسوبند هست صبغهٔ مناجات می گیرد و از خطاب به ممدوح یا محبوب تبدیل به دعا و تضرع بر درگاه خدا می شود، از آن روست که در مثنوی، خداوند تنها خالق متعال نیست، بیشتر معشوق ازلی و محبوب لایزال است و هرگونه عشقی هم در نهایت به عشق او می انجامد.

الف

از جمله، در داستان پادشاه جهود و وزیر حیله گر*، وقتی این وزیر که محبوب ترسایان شده است و در خیال آنها نایب عیسی و مرشد کامل گشته است از روی مکر و خدعه وعظ و ارشاد را رها می کند و در خلوت می نشیند و بر رغم درخواستهای مکرّر مریدان که در هجر و فراق او به هیجان آمده‌اند روی از خلق پنهان می دارد، مُریدان بر درگاه او به عجز و ناله می آیند و در خطابی که حاکی از استغراق و فنای آنها در وجود این مرشد و مربّی روحانی است با لحنی آکنده از عشق و نیاز* تمام وجود خود و باد و بود خود را از وی می دانند و خود را در پیش وی به کلّی فانی و عاری از هرگونه قدرت و اختیار نشان می دهند. در ینجا، هر چند در خطاب به این مرشد دروغین در واقع انسان کامل و نایب خدا که مریدان، مخاطب و مرشد خود را بدان مرتبه موصوف می دانند مخاطب واقع شده است، چون عشقی که مریدان به مرشد خویش دارند در هر حال به حق که شیخ در حقیقت چیزی جز مظهر و خلیفهٔ او نیست راجع می شود، لحن کلام از خطاب به انسان به تضرع در پیش خدا* تبدیل می یابد و مناجات عاشقانه یی می شود که در ظاهر مناجات هم نیست. در داستان آن مرد که از محتسب تبریز وظیفه داشت* نیز خطاب پایمرد به روضه و روح محتسب متوفی که در آغاز لحن مدح و شکر دارد* در یک لحظه صبغهٔ مناجات و خطاب به حق می گیرد*. والبته در نزد صوفیه طبیعی است که خطاب به یک ولی حق، رنگ خطاب به حق پیدا کند.

ب

همچنین در حکایت طوطی و بازرگان*، وقتی بازرگان طوطی خود را در دنبال آنچه خود وی از حکایت طوطیان هند و جواب پیامی که از جانب طوطی خویش به آنها ابلاغ کرد ناگهان مرده می یابد و بر فقدان آن نوحه در می گیرد*، شکایت و نوحهٔ او در دنبال سلسله یی طولانی از تداعی ها، از صورت خطاب با طوطی تبدیل به خطاب با روح می شود و سپس تدریجاً لحن مناجات می گیرد* و ظاهراً خیال شمس که مرشد و محبوب از دست رفتهٔ گوینده است (§ ۵۱ ث و ما بعد) سر برمی آورد و از غرقاب بیخودیها مولانا را هم مثل خواجهٔ بازرگان* به شور و

عشقی که ورای ادراک جسم جسمانه* است می کشاند، و در طیّ مناجات همه چیز در حق و در عشق حق مستغرق و فانی می شود. پ

طرفه آن است که مناجات حتی وقتی نیز از زبان اشخاص قصه است، باز غالباً ناشی از احساس عجز انسانی است که احساس آن وی را متوجه به خداوند می کند. چنانکه در داستان سایل و آن بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود*، وقتی این پرسنده از مخاطب علّت این جنون نمایی وی را می پرسد، مرد که در جواب وی* علم خود را ورای علم تقلیدی می‌خواند از جویندگان علم بحثی (۲۹۰ § ب) با بی اعتنایی یاد می کند، اما نیل به‌علمی را که ورای علم بحثی است بخشش حق می داند و اینجا با اظهار عجز و ضعف و با لحن مناجات و تضرع عذر می آورد که ــ یا رب این بخشش نه حدّ کار ماست* و آن بند سخت که علم ما را در قید حس محدود می دارد از سعی و قوت ما گشودنی نیست، وابسته به لطف تست*. بدینگونه، مناجات هر چند از زبان مولانا هم نیست باز داعی و محرّک آن به هر حال احساس عجز و ضعف بشری است. ت

همچنین است مناجات موسی در باب منشأ شَرّ* که آن را از زبان موسی و هم درجواب خودوی به بیان می آورد. دراین حدیث نفس موسی برای رهایی از خارخارشک که ایمان هرمؤمن راممکن است متزلزل نماید، قبول می کند که کار حق مبنی بر حکمت است و هر نقصی که در عالم هست برای نیل به کمالی است. مرگ برای نیل به حشرست که سرّ و کمال آن است، برگ برای حصول میوه است که بدون برگ حاصل نمی شود، خون و نطفه هم که ناپاک به نظر می آید وجودش برای حُسن آدمی است. بدینگونه، به قول مولانا، سابق هر بیشیی آخر کمی است*. از ینجا این نتیجه حاصل می آید که کارهای عالم مسبوق به اسباب است و در عالم حس نمی توان اسباب را نادیده گرفت (§ ۳۱۷الف ومابعد)، اما البته در ورای عالم حس حاجت به اسباب نیست. چنانکه چراغ خورشید به فتیله و روغن حاجت نداردو سقف‌آسمان‌هم‌مثل سقف‌خانه نیست که محتاج به کهگل باشد*. بدینگونه، موسی در طیّ این مناجات به شک و تردید خویش جواب می دهد و خود را مطمئن می کند که کار حق حکمت است و اسباب هم در عالم حس هست، اما حقّ به آن محتاج نیست: به هر حال، مسأله‌یی که مضمون سؤال موسی و مناجات اوست، نکته‌یی است که حقّ و درک آن ذهن انسان را عاجزمی کند و در واقع، اینجا نیز احساس عجز و ضعف انسانی است که داعی و محرک مناجات و التجاء به درگاه حق می شود. ث

البته مواردی هم هست که ذوق مناجات، گوینده را بیخود می کند و در ین بیخودی بسا که حق در ذهن او با ماسوی در می آمیزد و خطاب ماسوی به مناجات با حق تبدیل می یابد یا مناجات با حق وی را بدانچه ماسوی است حلب می کند. از ینجمله است در داستان ایاز و شفاعتگریش از امراء سلطان * آنجا که ایاز در خطاب به سلطان خود را به خاطر همین شفاعتگری مجرم می داند، خطاب به سلطان لحن خطاب به حق می گیرد * و به مناجات تبدیل می شود. همچنین در اشارت به مسألهٔ ایمان ابوطالب* ، مولانا به این نتیجه می رسد که تسلیم به جذب حق، بی لطف ماسبق ممکن نیست، و چون دو شاخهٔ اختیار را که موجب تردّد بین فعل و ترک است مانع اجتناب ناپذیری می یابد که انسان را گه گاه از تسلیم به حق باز می دارد، باز احساس عجز و اظهار ضعف بشریّت در ینجا وی را به التجا و مناجات وامی دارد* . اما در طیّ مناجات، با آنکه روی خطاب با خداست، چنان از ذوق حضور مقهور بیخودی می گردد که باز به خود برمی گردد و ضمن آنکه اختیار را به امانت الهی تفسیر می کند، مخاطب را که ناگهان شخص مبهم می شود به قرآن ارجاع می دهد * و بدینگونه، از ذوق مناجات، یک لحظه مخاطب واقعی را که حق است فراموش می کند. ج

۸۳

از ویژگیهای دیگر که هم طرز بیان اهل منبر را در مثنوی منعکس می کند، انتقال دایم از خطاب به غیبت و از غیبت به خطاب است. این طرز بیان که بلاغت منبری را با شیوهٔ قصه گویان و معرکه‌داران هم پیوند می دهد، حالتی زنده، پر تحرّک و هیجان‌آمیز به کلام می بخشد و خطابه را تا حدّی صبغهٔ نمایشی می دهد و در نزد اهل بدیع و بلاغت از آن به صنعت التفات تعبیر می کنند[۱۸]. این نقل از مغایبه به مخاطبه و عکس آن، ذکر را به مناجات منجر می کند و مناجات را منتهی به ذکر می نماید و در طرز بیان بهاءولد هم هست و او خود تصریح می کند که گاه «چون ذکر آغاز می کنم، نخست بر وجه مغایبه می کنم، آنگاه زان پس بر وجه مخاطبه می کنم از آنکه غایب بوده باشم که به الله گویم و ذکر الله به مخاطبه

۸۲/★ ب:۳۲٤/۱~ ، ۵۹٦/۱~ ، ٦۰۵/۱~ ، ۳۰۱٤/٦~ ، ۳۲٦۱/٦ ، ۳۲۷۷/٦
پ:۱۵٤۷/۱~ ، ۱٦۹٤/۱~ ، ۱۷۸۱/۱~ ، ۱۸۱۵/۱~ ، ۱۷۹۰/۱ ت:۲۳۳۸/۲~ ،
۲٤۲۵/۲~ ، ۲٤٤۳/۲ ، ۲٤٤٦/۲ ث:۱۸۱٦/۲~ ، ۱۸۲٦/۲ ، ۱۸٤۷/۲~
ج:٤۰۸۸/۵~ ، ٤۱۵۷/۵ ، ۱۹٤/٦~ ، ۲۰۰/٦~ ، ۲۰۷/٦

گویم»[1]. پیداست که این انتقال از مغایبه به مخاطبه و حتی عکس آن که متضمن شعور به صحو و سکر یا غیبت و حضور در زبان صوفیه هم هست، ذوق خاصی به ذکر و مناجات آنها می دهد و در مثنوی شیوهٔ منبری را لطف خاص می بخشد. الف

از جمله، وقتی گویندهٔ مثنوی در دنبال این نکته که جنین به الهام حق آنچه را برای پرورش وی لازم است جذب می کند* نتیجه می گیرد که روح هم چون از خواب برمی آید اجزاء خود را جذب می نماید و در ینصورت چگونه ممکن است حق بر خلق جدید و آنچه بازآفرینی عالم خوانده می شود توانا نباشد، ناگهان بدون آنکه اشارت و استشهادی به داستان عُزَیْرِ پیغمبر و اجتماع اجزاء خر وی که بعد از سالها که ریزیده و پوسیده بود حیات یافت کرده باشد، بی مقدمه از شیوهٔ نقل در روایت به لحن خطاب التفات می کند و در مقام شاهد دعوی به عُزیر خطاب می کند که: هین عُزیرا درنگر اندرخرت*. گویی می خواهد تردید او را رفع کند. ب

در داستان طوطی و بازرگان، وقتی به مناسبت طوطی جان صفت اولی اجنحه عقول الهی را تداعی می کند*، در شرح آن به بیتی چند اکتفا می نماید و ناگاه از روایت و نقل به خطاب به نفس باز می گردد* و به صیغهٔ متکلّم وحده خود را از نقل روایت باز می دارد و آنگاه به صیغهٔ مع الغیر یاران را به بازگشت به دنبال قصه* دعوت می کند. در حکایت بهیمهٔ صوفی هم وقتی اشارت به حضور مسافر در خانقاه و مشارکت وی با سایر صوفیان در مراقبت و تفکّر*، احوال و اسرار پیر مرشد را به خاطر وی القاء می کند، ناگهان از نقل و روایت به خطاب می آید و از مخاطب همراهی و همدلی می خواهد تا برای وی چیزی از حال عشق و جمال معشوق خویش به بیان آرد* و این نکته را که تقاضاگر یا الهام بخش درونی او را به سکوت دعوت می کند* ناشی از حال مستمع و از عدم آمادگی او می پندارد و بدینگونه، باز از خطاب به نقل و روایت بازمی گردد. پ

یک نمونهٔ جالب و تا حدی بحث انگیز از ین گونه التفات آنجاست که در اوایل دفتر دوّم، گوینده در باب نقشی که با «بی نقشی» چندین صورتهای گونه گون دارد (§ ۲۴۹ پ) مـی گوید که موحّد و مشبّه هر دو به خاطر همین کثرت صورت هایت، در تو و از تو حیران و خیره سـر مانده اند*. آنگاه بلافاصله در دنبال این مخاطبه به مغایبه می رود ودرتوجیه دعوی خویش در باب صورتهای این بی نقش خاطر نشان می کند که در واقع همین صورتها احیاناً آن را که اهل تشبیه است به معنی رهنمون می شود و او را موحّد و اهل تنزیه می کند. چنانکه باز همین صورتها موحّد اهل تنزیه را به خود مفتون و مشغول می دارد، از راه راست منحرف می سازد و

وی را مشبّه و قایل به تشبیه می نماید *. بی التفاتی به این التفات گوینده در ینجا، شاید یک عامل عمده در اختلاف نظری باشد که در قرائت و ضبط الفاظ موحد و مشبه در کلام مولانا پیش آمده است.

ت درواقع، وقتی در ینجا می گوید که تأثیر صورت، گه مشبه را موحّد می کند، بعضی کاتبان اینجا لفظ موحّد را به صیغهٔ اسم مفعول ضبط کرده‌اند و در توجیه معنی ناچار شده‌اند «می کَند» را هم به فتح کاف بخوانند تا از آن این مفهوم را استنباط نمایند که در بعضی موارد آنکس که توحید شأن اوست و او خدای واحدست مشبه را که در نزد او خدا با صورتها مربوط است، برمی کَند و مقهور و مغلوب می دارد. البته با توجه به نقلی که گوینده در توالی این بیت به دنبال بیت قبل دارد، به این توجیه و تفسیر تکلف آمیز نیازی نیست و همان ضبط موحّد به صیغهٔ اسم فاعل و ضبط کُنَد به ضمّ کاف که در نسخهٔ کهنه و معتبر قونیه (مکتوب درسنهٔ ٦٧٧) هم به همان گونه آمده است مقصود گوینده را روشن می کند. چرا که اینجا به هر حال مصرع اول متضمن اشارت به موردی است که مصرع دوم باید مقتضی خلاف آن باشد، اما در مصرع دوم وقتی برسبیل امری که معادل آنچه در مصرع اول است می گوید: گه موحّد را صُوَر ره می زند *، مراد این است که موحد را بعضی اوقات صورتها به اشتباه می اندازد و وی به همین سبب گرفتار قول به تشبیه می گردد. بدینگونه، مصرع اول بیت هم که مورد مخالف این معنی و قرینهٔ معادل آن را اقتضا دارد، ناچار متضمن این معنی خواهد بود که همین صورتها در بعضی اوقات مشبّه را هم موحد می کند و به تنزیه رهنمونی می نماید. ث

پس مفهوم تمام بیت چنین خواهد بود که صورت گاه مشبه را به تنزیه راه می نماید و موحدش می کند و گاه موحد را به اشتباه می اندازد و وی را مشبه می نماید. در ینصورت، حاجت به اینکه در مصرع اول موّحد را به صیغهٔ اسم مفعول بخوانند و آن را تعبیری از مفهوم «بی نقش» مذکور در بیت قبل بپندارند، و می کند را هم به خاطر آن به فتح کاف قرائت نمایند نخواهد بود. و هر چند مفهوم و حاصل این طرز قرائت هم که بر موجب آن خداوند آنکس را که از وی نفی تنزیه کرده است مندک می دارد و از بیخ و بن بر می کند نیز در اصل با طرز فکر گوینده مغایر نیست، با آنچه اینجا اقتضای بلاغت و لازمهٔ رعایت مقارنه در اجزاء کلام است توافق ندارد و مصرع دوم بیت نشان می دهد که چنین معنایی در نظر مولانا نیست. آنچه این مشکل را اینجا در شرح و ضبط مثنوی پیش آورده است، فقدان ذکر صریح فاعل است در مصرع اول فعل مغایب، و چون ذکر آن در مصرع ثانی آمده است اشکالی در کار

نیست. آنچه موجب ابهام در ربط توالی و اتصال دو بیت شده است، در واقع همان انتقال است از مخاطبه به مغایبه که ناشی از شیوهٔ بلاغت منبری است و وجود نظایر متعدد آن در مثنوی جایی برای تردید در وقوع آن در ینجا باقی نمی گذارد. ج

۸۴ انتقال از صیغهٔ متکلّم وحده به متکلم مع الغیر یا عکس آن نیز هر چند اختصاص به شیوهٔ بلاغت منبری ندارد، اما در شیوهٔ منبری لطف و جاذبهٔ خاصی به بیان واعظ می دهد و توجّه خاص مولانا بدین شیوه هم تا حد زیادی از همین حاست. در این گونه انتقال و التفات، گوینده اهل مجلس را با خود و با هم مربوط می دارد و مثل التفات از مغایبه به مخاطبه و عکس آن، حالت نمایشی زنده‌یی به کلام می بخشد. الف

در واقع، مولانا احوال خویش و حاضران مجلس مثنوی را گاه در صیغهٔ متکلّم وحده تقریر می کند و گاه بی مقدمه صیغهٔ مع الغیر را در تعبیر از ین احوال به کار می گیرد. به هر حال، اینکه حال خود را در حال مستمع منعکس می کند یا مستمع را در حال خویش شریک می سازد، تقریر او را روح و حیات تازه می بخشد و علاقهٔ مستمع را که خود موجب و داعی عمده‌یی در تطویل و تبیین مقال خود اوست، بیش از پیش جلب می کند. ب

در مثنوی، وقتی متکلّم وحده با مع الغیر شریک می شود، غالباً توافق حال گوینده را با حال اهل مجلس که در واقع مریدان و شاگردان وی هستند نشان می دهد و در بعضی موارد لحن متواضعانه‌یی دارد تا در عین حال معلوم نماید که گوینده اهل دعوی نیست و خود را از جمع مستمع برتر نمی داند. از جمله وقتی از طرز استقبال مؤدبانه‌یی که شاه در حکایت کنیزک و زرگر نسبت به مهمان غیبی خویش به جا می آورد سخن می گوید*، برای توجّه دادن مستمع به نقشی که ادب در نیل به مقصود دارد به خاطر آنکه از خداوند جهت نیل به رعایت ادب در همه حالها برای وی درخواست توفیق کند، خود را با حاضران مجلس در ین درخواست شرکت می دهد و برای احتراز از توهم برتری جویی در حق خویش، با آنها به صیغهٔ مع الغیر می گوید: از خدا جوئیم توفیق ادب*. پ

۱/۸۳ــ معارف بهاء ولد، فصل ۱۲

*/۸۳ ب:۱۷۵٦/۳ ، ۱۷٦۳/۳~ پ:۱۵۷۵/۱ ، ۱۵۸٤/۱ ، ۱۵۸۵/۱ ، ۱۵۸/۲~، ۱۹۰/۲~، ۱۹٤/۲~ ت:۵۷/۲ ، ۵۸/۲

همچنین در قصهٔ آن کافر که در خانهٔ پیغمبر مهمان شد، چون از قول وی از رسول در می‌خواهد که بر وی کلمهٔ شهادت عرضه سازد * تا وی نیز به تعبیر مولانا شهادت خویش را ادا کند و از تنگنای دهلیز کفر به ساحت گشادهٔ ایمان راه بیابد، حال تمام خلق را که حاضران مجلس هم از آنجمله‌اند در ینجا همچون حال کسی می‌یابد که برای همین ادای شهادت به محضر قاضی خوانده شده‌اند و تا شهادت خویش را ادا نکنند از دهلیز محکمهٔ قاضی رهایی ندارند. از ین رو، باز خود را با مخاطب انباز می‌کند و به صیغهٔ مع‌الغیر در ینجا به خود و دیگران خاطر نشان می‌دارد که همهٔ ما اینجا در دهلیز قاضی قضا، بهر دعوی الستیم و بلی *. ت

وقتی نیز داستان آن عاشق را ذکر می‌کند * که شب بر امید وعدهٔ معشوق به وعده گاه او آمد و پاره‌یی از شب منتظر بماند آخر خوابش در ربود، چون معشوق بیامد و او را خفته یافت، آستین وی بدرید و گردکانی چندش در جیب کرد که تو طفلی هنوزت گردکان بازی باید نه عشقبازی، با لحنی که در ین صیغهٔ مع‌الغیر با متکلم وحده به هم می‌آمیزد، حال خود و حال اهل مجلس را که عشق پر شور صوفیانه آنها را از هوس‌های کودکانه دور می‌دارد * به بیان می‌آرد و نشان می‌دهد که وی و یارانش در عشق خویش مثل چوبک زنان بام سرای سلطانند، هرگز خواب ندارند، گردکان را شکسته‌اند و از سودای عشق هرگز شوق آنگونه بازیهای اهل دعوی را به دل راه نمی‌دهند. مولانا در ینجا *، وقتی که از حال خود هم به صیغهٔ وحده سخن می‌گوید، در عین حال تعبیر از حالی می‌کند که نمودار و سرمشق حال اهل مجلس است نه آخر اهل مجلس او که حاضران مجلس نظم و تقریر مثنوی هستند حال وی را نمودار و سرمشق و آئینهٔ حال خویش تلقی می‌کنند؟ ث

بدینگونه، صیغهٔ متکلّم وحده هم در کلام او نشان آن نیست که می‌خواهد تفاوت حال خود را دستاویز نوعی دعوی کند، بلکه این طرز بیانش اگر احساس یا خاطرهٔ شخصی وی را که اظهار آن متضمن دعوی نیست منعکس نکند، باری نموداری از حال حاضران را هم ممکن است به بیان آرد. معهذا، خاطرهٔ شخصی او نیز برای حاضران مجلس امریست که قسمتی از حیات آنها را منعکس می‌کند و در نقل آن هم مولانا در واقع چیزی از خاطرات آنها را تجدید می‌کند. ج

فی‌المثل، در دنبال شرحی که در باب عشق و عاشقی ودردو بیماری ناشی از آن در داستان پادشاه و کنیزک می‌گوید *، احساس می‌کند که اقتضای حال به او فرصت و امکان تفصیل بیشتر در ین باب نمی‌دهد. از ین رو، حال خود را به بیان می‌آرد و همچون متکلّم وحده خاطر نشان می‌کند که هر چه در باب عشق شرح و

بین گویم باز، چون به عشق آیم خجل گردم از آن *. در دنبال آن، حدیث نفس حالیی از آنچه در عالم پندار بین او و خیال شمس روی می دهد درهمین صیغهٔ متکلم وحده به بیان می آورد * که هر چند رشتهٔ قصه را قطع می کند، برای مستمع مجلس تجدید عهدی با خاطرهٔ شمس است که خود وی نیز به نحوی، در آن ماجرا شرکت و با آن ارتباط داشته است. ج

همچنین در قصهٔ ایاز و حجره داشتن او*، وقتی ذکر اوصاف ایاز تجربهٔ شخصی او را در باب عشق شمس، به ذهنش تداعی می کند*، پیل وی خواب هندوستان می بیند و وی باز شور و شیدایی خویش را در همین صیغهٔ متکلم وحده به بیرون می ریزد* ومستمع را نیز که در آن ماجری نقشی داشته است (§ ۵۱،الف—خ) درین بیخودیها با خویشتن همراه می‌یابد. ح

۸۵

تبدیل مخاطب در طیّ خطاب، وسیلهٔ دیگریست که طرز بیان گوینده را از حالت یکنواخت بیرون می آورد. این تبدیل مخاطب و التفات از یک مخاطب به مخاطب دیگر، احیاناً رشتهٔ ارتباط کلام را در بعضی موارد تا حدّ ابهام تاریک می سازد، اما توجه به سلسلهٔ تداعی ها و آنچه موجب تسلسل خواطر و افکار است غالباً به رفع این ابهام کمک می کند. در جریان این تبدیل مخاطب، گوینده حال متکلّمی را پیدا می کند که یک بار روی به یک دسته از اهل مجلس دارد و بار دیگر به جانب دستهٔ دیگر از حاضران روی می کند و این کار گه گاه به وی مجالی می دهد تا قول خود را تکمیل، تصحیح، یا تنقیح کند و اشکالی را که احیاناً در آن هست دفع و حلّ نماید. الف

معهذا، عدم توجّه به این تبدیل مخاطب در برخی موارد ممکن است فهم مقصود را مشکل سازد و یا کلام را مبهم یا متناقض نماید. به هر حال، این تبدیل مخاطب غالباً ناشی از الزام سبک بیان است و گوینده درین شیوه گویی به یک تقاضای درونی خویش یا یک اقتضای ناشی از حال مخاطب جواب می دهد. ب

از جمله، یکجا* به مناسبت، اشارت به کسانی از اولیاء حق که حس ظاهر را هرگز به جای حس باطن نمی خرند و حس ابدان را که از ظلمت ماده مدد می گیرد به جای حس جان که از آفتابی نورانی پرورش می‌یابد نمی پذیرند،

۸۴/* پ:۷٤/۱ ، ۷۸/۱ ت:۱۷۳/۵ ، ۱۷٤/۵ ث:۵۹۳/٦~ ، ٦۰۵/٦~ ، ٦۰۸/٦~ چ:۱۰۸/۱~ ، ۱۱۲/۱~ ، ۱۲٤/۱~ ح:۱۸۵۷/۵~ ، ۱۸۸٤/۵ ، ۱۸۹۲/۵~

ناگهان * به آنکس که مظهر و نمونهٔ اینگونه اولیاست خطاب می کند که چون تو رخت حس های خویش را به قلمرو غیب برده یی حال تو حال انبیاست، پس تو نیز مثل موسی ید بیضای خویش نشان ده و نوری را که از غیب بر جانت می تابد بنمای. اینجا، وقتی بلافاصله * به آنکس که حسّ جان عارف از آفتاب وجود وی پرورش می یابد و نورانی می شود خطاب می کند، در واقع دیگر مخاطب وی شخص عارف که رختِ حس خویش را به عالم غیب کشیده است نیست، نظر به وجود حق دارد که آفتاب معرفت وصف صفات اوست و ذاتش در وصف نمی گنجد. از ین رو، صفات او را آفتاب معرفت می خواند وآفتاب چرخ را که در بند یک صفت بیش نیست با آن قابل نسبت نمی یابد. پیداست که در ین موضع، مخاطب گوینده در طی سه بیت تبدیل شده است و تبدیل مخاطب هم ناشی از ین الزام است که خطاب به عارف مُوهِم قول به تشبیه نباشد. پ

جائی دیگر * که حسام الدین را مخاطب مثنوی می یابد و در توجیه دعوی خویش مبنی بر آنکه ربّ الناس را با جان ناس اتصالی بلاکیف و بی قیاس هست و مخصوصاً برای آنکه منکران و معاندان را مشمول این حکم نسازد خاطر نشان می کند که البته نسناس هم در بین ناس هست و هر کسی را نمی توان ناس خواند، ناگهان مخاطب را عوض می کند * و منکر مدّعی را همچون مخاطبی حاضر به عتاب می گیرد که ناس مردم باشد و تو از مردمی خبر نداری و مثل جانوران در بند جسم مانده یی، ظن و انکاری هم که در تست در بارهٔ آنچه من می گویم در تو شک و وسوسه تلقین می کند، اما من از شک و وسوسهٔ تو لاحول می گویم و چون می دانم سخن من مایهٔ خشم تست خاموشی می گزینم تا تو آنچه را خواهان آنی بر زبان آری * . در ینجا تبدیل مخاطب آشکار نیست، اما تفاوت مضمون خطاب جای تردید باقی نمی گذارد که مخاطب عوض شده است و این اقوال عتاب آمیز اخیر نمی تواند خطاب به کسی باشد که مولانا در باب او می گوید که مقصود من از مثنوی، ای ضیاءالحق حسام الدین توی * . ت

همچنین وقتی در قصهٔ لابه کردن قبطی نزد سبطی که از سبطی در می خواهد تا یک سبو به نیت خویش از نیل پر کند و بر لب وی نهد*، سبطی به وی پاسخ می دهد که اگر تو از نیل طالب آبی باید فرعون را انکار کنی و به موسی بگروی، چرا که آب را هرگز زهرهٔ آن نیست که جز به امر حق کار کند* ، البته خطاب کننده و مخاطب هر دو از اشخاص قصه اند و مخاطب قبطی است که سبطی او را دعوت به پیروی از موسی و ترک پیروی از فرعون می کند. اما وقتی گوینده

در دنبال این خطاب، تقریباً بلافاصله به مخاطب می گوید همچنین لفظ مثنوی هم اگر امر حق نباشد در تو تأثیر ندارد*، پیداست که مخاطب دیگر قبطی نیست و خطاب کننده هم خود مولاناست و در حقیقت برای جواب دادن به یک الزام درونی خویش است که ناگهان اشخاص قصه را کنار می گذارد و با مخاطب مثنوی به
صیغه مخاطبه سخن می گوید. ث

در پاره‌یی موارد، این تبدیل مخاطب ناشی از ضرورت شیوهٔ بیان است. چنانکه وقتی در خطاب به حسام‌الدین می گوید قدر تو از حدّ افهام و عقول گذشته است اما در تقریر و بیانش ناچار جهد می باید کرد*، بلافاصله در تعبیر از مفهوم اشارت مالایُدرَک کُلُّهُ لایُترَک کُلُّه، بر سبیل خطاب خاطر نشان می کند که طوفان سحاب را هم اگر نتوانی خورد، باری خوردن جرعهٔ آبی از آن را ترک نتوانی کرد و اگر سِرومغز نکته‌یی را نتوانی با خلق در میان نهاد، با ظاهر و قشر آن می توان دلها را تازه کرد.* پیداست که گوینده در ینجا از خطاب به حسام‌الدین یک لحظه به خطاب با نفس پرداخته است و با تبدیل مخاطب کوشیده است تا نشان دهد برای چه در باب کسی که قدر وی از حدّ عقول گذشته است باز سخن می راند و مضمون مدح و تحسین مندرج در خطاب وی را همچنان دنبال می کند. در هر حال این شیوهٔ تبدیل مخاطب گه گاه نوعی ابهام در کلام مولانا پیش می آورد، اما حالتی از تحرک
و پویایی هم به زبان مثنوی می دهد که لطف خاص دارد. ج

۸۶

این نکته هم که احیاناً بعضی جزئیّات قصه را مولانا از طریق خطاب و مکالمه با اشخاص قصه طرح می کند، باز از شیوهٔ بلاغت و بیان منبری ناشی است و در مجلس فارسی شهرستانی نیز نمونهٔ آن هست[1] و قصه گویان مساجد و معرکه‌گیران بازارها هم با این شیوهٔ بیان به حکایات خویش حالت نمایش و به مستمع لذت احساس شاعرانه می داده‌اند. در مثنوی هم این طرز بیان، همدلی و رازآشنایی گوینده رابا تمام کاینات عالم واشخاص واشیاء نشان می دهد و بااین مکالمه‌یی که مولانا با این اشخاص و اشیاء طرح می کند، قصه حال واقعیت پیدا
می کند و اشخاص آن جان می گیرند و پیش چشم مستمع به حرکت درمی آیند. الف

چنانکه یکجا *وقتی مخاطب را به تسلیم و سکوت و به ترک جهد و حیله در

---

*/۸۵ پ: ۵۰/۲ ، ۵۲/۲ ، ۵۳/۲   ت: ۷۵۴/۴~ ، ۷۶۲/۴~ ، ۷۶۸/۴ ، ۷۵۴/۴

ث: ۳۴۳۱/۴~ ، ۳۴۵۶/۴ ، ۳۴۵۹/۴   ج: ۱۵/۵~ ، ۱۹/۵آ

مقابل حکم حق ارشاد می کند، قصهٔ کنعان پسر نوح را که بدون تصریح به نام او در قرآن (۴۲/۱۱ ~) هم بدان اشارت شده است یاد می کند. کنعان بررغم اصرار و الحاح نوح در هنگام وقوع طوفان به کشتی او درنمی‌آید و به اعتماد قدرت و مهارتی که در شناگری دارد خود را از پدر مستغنی می داند و او را دشمن هم می‌خواند. با آنکه بیان قصه در مثنوی صورت نقل و روایت دارد، ناگهان مولانا به کنعان خطاب می کند و از زبان نوح بدون آنکه اشارت به وقوع یا جریان مکالمه‌یی فیمابین پدر و پسر کرده باشد به وی می گوید: هی بیا در کشتی بابا نشین * و باآنکه دنبال قصه هم صورت نقل روایت دارد باز قول نوح ضمن مکالمه و خطاب به صورت نهی * و تحذیر * بلاواسطه مطرح می شود و جنبهٔ نمایشی جالبی می گیرد. ب

جای دیگر، وقتی حال مهترزاده‌یی را که درهوای نابکاری همه چیز خود را از دست داده است وصف می کند *، نشان می دهد که در آن حال مهترزادهٔ بینوا هر جا زاهدی را می بیند از وی التماس همت و دعا می کند و نمی داند که آنچه او را بسته است جز هوای نفس او نیست. اینجا مولانا باز بی‌آنکه اشارت به وقوع مکالمه‌یی نماید و مستمع را برای انتقال از روایت به خطاب آماده سازد، ناگهان از مغایبه به مخاطبه نقل می کند و به شیوهٔ مکالمه از مهتر زادهٔ غافل می پرسد که باری تو در ینجا، از کدامین بند می جویی خلاص؟ *. با این استفهام، باز نوعی حالت نمایشی به روایت خویش می دهد که برای مستمع و مخاطب مثنوی خلاف انتظار، اما به هر حال موثر و خوشایندست. پ

اینگونه خطابها به حکایات مثنوی لطف خاص می دهد. اما در بعضی موارد حتی بی‌آنکه قصه و حکایتی مطرح باشد، با نظیر این گونه خطاب، کسی را که حال او موضوع بحث است مخاطب می سازد و با این شیوه به نظر می‌آید که یک لحظه گوینده خبر را به معاینه تبدیل می کند. فی المثل، یکجا ضمن اشارت به این نکته که نور خدا را آنکس که بیناست درک می کند و آنکس هم که بینا نیست گرمی آن را احساس می‌نماید *، خاطر نشان می کند که نابینای عالَمِ معنی هم وقتی از نورِ قِدَم گرمی یافت، از شادی بانگ برمی‌دارد که من بینا شدم. در ینجا مولانا ناگهان با لحنی که استهزاء خفیف و دلسوزی قویتری در آن پیداست به کور معنی خطاب می کند، او را از روی رأفت یا ترحم بوالحسن می خواند و به او خاطر نشان می سازد که هر چند سخت مست گشته‌یی هنوز بینا نشده‌یی و از اینجا که توئی هنوز، پاره‌یی راه است تا بینا شدن *. نظایر این خطابها و نمونه های متعدّد آنها که در مثنوی هست باقراین دیگر که ویژگی های بیان آن را متضمن است، نشان

می دهد که طرز بلاغت منبری در سبک بیان مثنوی نقش عمده دارد. ت

۸۷ یک ویژگی دیگر در سبک بیان مثنوی، مسألهٔ تسلسل افکار و تداعی معانی و خواطر در شیوهٔ بیانی آن است که مولانا احیاناً از آن به جرّ کلام یا جر جرار کلام* تعبیر می کند (§ ۹۹پ) و آن نیز از لوازم بلاغت منبری است که اجزاء گونه گون کلام مولانا را با رشتهٔ تداعی معانی به هم می پیوندد و از آنچه بدون طرح و نقشهٔ قبلی تدریجاً در زبان مولانا شکل می پذیرد به وسیلهٔ این رشتهٔ پیوند، اثر واحد و مرتبط و منظمی به وجود می آورد که در واقع انعکاس جریان سیّال ذهنيِ الف گوینده در ضمن احوال گونه گون و در طیّ سالهای طولانی نظم مثنوی محسوبست.

در واقع، از لفظی که دو معنی دارد یک معنی ممکن است لازم معنی دیگر لفظ را تداعی کند و رشتهٔ سخن را تابی دهد و به جاهای دیگر بکشاند. فی المثل، در داستان اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل* که این اختلاف کردن ناشی از تاریکی خانه بود (§ ۲۹۳ ب) و هر کس کف دستش به موضعی دیگر از اندم پیل خورد آن را چیز دیگر یافت، مولانا خاطر نشان می کند که چشم حس در ادراک عالم محسوس مثل همان کف دست است که بر تمام عالم حس دسترس ندارد، و از ین رو نزد هر کس عالم محسوس جلوه یی دیگر دارد و هر کس بر وفق آنچه کف دست وی در تماس با اجزاء اقتضا دارد عالم را به نوعی ادراک می کند. و چون اینجا معنی دیگر کف که عبارت از کف دریاست به ذهن گوینده می آید و این اندیشه از ذهنش می گذرد که چون عالم ماوراء حس به سبب وسعت لایتناهی خویش به دریا می ماند و دنیای محدود حس در مقابل عظمت آن جز به کف دریا نمی تواند مانند باشد باید بین چشم دریا که چشم حقیقت است با چشم کف که غیر از جزوی از حقیقت و آن هم فقط آنگونه که در حدّ روشنی محدود یک «خانهٔ تاریک» می توان به آن جزو آگهی یافت نیست تفاوت گذاشت، باید کف را که جلوه های عالم محسوس است رها کرد و از دیدهٔ دریا که دنیای ادراک معقولات است به عالم وجود نگاه کرد. ب

اینجا نقطهٔ عطفی در کلام پیدا می شود که از تداعی جدید ناشی است.

۱/۸۶ــ یادداشت ها و اندیشه ها/۱۱۶

*/۸۶ ب:۱۳۰۷/۳~، ۱۳۰۹/۳، ۱۳۱٤/۳، ۱۳۱۷/۳ پ:۱۶۵۰/۳~، ۱۶۵۸/۳

ت:٤۹۹/٤، ۵۰٤/٤

مسأله، تحقیق در تفاوت بین عالم محسوس و غیر محسوس است که مولانا از آن نتیجه می گیرد جنبش کف ها از دریاست و عالم محسوس بر آنچه نامحسوس است مبتنی است و در ورای دنیای حس دنیای غیب هست که عالم حس حرکت و تبدل خود را بدان مدیون است، اما به جای دریا آنچه به چشم ما می آید کف است و بدینگونه، ما که در درون دریا و ماوراء حس جای داریم، چون از چشم کف بدان می نگریم نمی توانیم دریا را که دنیای حسی ما جز کف ناچیزی بر روی آن نیست درک کنیم* . البته ورای آب دریا هم آبی هست که آب دریا را می راند و ماوراء عالم حس نیز عالمی هست. اما آنکس که مثل گیاه پایبند تعلق به خاک مانده است، نمی تواند به این عوالم مکنون راه بیابد، و از آنچه ماورای این حیات است خبر ندارد. پ

باری در داستان پیل اشارت به کف دست و لمس آن که هر کس بر حسب آنکه کف دست وی باکدام اندام پیل تماس یافته باشد از پیل چیز دیگر درک می نماید، کف دریا را تداعی می کند و از تداعی دریا مولانا به این نکته می رسد که خلق مثل کشتی ها هستند که دردریا به هم برمی خورند و از کنار هم می گذرند، اما با آنکه در آب روشن حرکت دارند، خود مثل کشتی از چشم و حسی که دریا را ادراک کند بی بهره اند. جان ما هم که در کشتی تن به خواب رفته است آب را می بیند اما از آبِ آب که آب را می راند غافل است* . ولیکن آشکارست که آبِ آب مثل روح روح امری که آن را با چشم کف و با ادراک حسی که ناقص است بتوان دریافت نیست، و راه شریعت که از طریق انبیا گشوده شد برای روح که قبل از انبیا و حتی قبل از آدم به عالم حس مقید شد محدودست، و انسان نمی تواند حتی به وسیلهٔ شریعت تنها و بی هیچ مدد غیبی به آنچه مربوط به ماوراء عالم حس است راه بیابد. مولانا در ینجا می افزاید که حتی این دعوی هم قولی ناقص است. چون آنچه کامل است به عالم حس ارتباط ندارد، مربوط به عالم ماوراء حس و دنیای حقیقت است. اما آنچه از آن عالم می رسد اگر به بیان آید مایهٔ لغزش می شود و اگر به بیان نیاید راز به کلی در پرده می ماند و جز حیرت و ظلمت نمی افزاید. با اینهمه، اگر حقیقت را آنکس که راز آن سری را به بیان می آورد درصورت قصه و داستان بازنماید، انسان به همان معنی ظاهر می چسبد و تعلقی که به عالم صورت و دنیای حس دارد او را از توجه بدانچه ورای آن است مانع می آید* . بدینگونه، تداعی معانی از طریق مناسبت لفظی، گوینده را از آنچه به علم ظاهری مربوط است به قلمرو بی انتهای علم باطنی سوق می دهد. ت

همچنین در قصهٔ اَحَد اَحَد گفتن بلال*، توجه و تفقّدی را که پیغمبر در حق این غلام حبشی نشان می دهد و این را نیز که پیغمبر وی را می نوازد و در کنار می کشد*، تشبیه به میل آفتاب می کند به منزل ماه که این میل برای آفتاب نوعی تقرب و تواضع محسوب است. هم منزل ماه که مولانا از آن به کازهٔ هلال — که کلبهٔ ماه نو باشد — تعبیر می کند*، از این توجه آفتاب قدر و شرف می یابد و این تفقد و احسان پیغمبر در حق بنده‌یی حبشی که ابوبکر به خاطر مسلمانیش او را از جهود کافر خرید البته تکریم فوق‌العاده‌یی است. اما اشارت به هلال و کازه، قصهٔ هلال نام، یک بندهٔ حبشی دیگر، را به ذهن مولانا تداعی می کند* که او نیز از صحابهٔ رسول و از مستضعفان مسلمین بود و اینکه پیغمبر در بیماری وی به عیادتش می رود* در حکم آن است که پرتو آفتاب در کازهٔ هلال آسمان تافته باشد. بدینگونه، تشبیه بلال به هلالِ ماه، ذکر قصهٔ هلال را به ذهن گوینده تداعی می کند که قصهٔ او را با تفصیل در دنبال قصهٔ اَحَد اَحَد گفتن بَلال [۱۹] به بیان می آورد. ث

۸۸

البته اشخاص قصه هم مثل گویندهٔ قصه به دستاویز همین جریان تداعی معانی، خود را به آنچه مولانا جرّجرار کلام می خواند تسلیم می کنند و کثرت تداعی که تحرّک و پویندگی فوق‌العاده‌یی به مثنوی می دهد (§ ۸ الف) از همین جاست، اما تداعی معانی در نزد اشخاص قصه هم جریان سیّال ذهنی گویندهٔ قصه را منعکس می کند و مولانا مخصوصاً از همین طریق است که حضور خود را در سراسر قصه و در وجود اشخاص قصه نشان می دهد، بی‌آنکه خود را مسئول و مدافع اقوال وافکار آنها سازد. معهذا، وقتی با اشخاص قصه می‌آمیزد، در آنچه به معانی آنها مربوط است به طور بارزی تسلسل خواطر خود را دنبال می کند. الف

فی المثل، در قصهٔ بازرگان و طوطی*، آنچه بازرگان در حسرت طوطی از دست رفته‌اش* می گوید، به طور ایهام ناله‌ها و دریغاهای گوینده را مجسم می‌سازد و در واقع قصهٔ بازرگان، ماجرای شمس تبریز و غیبت ناگهانی او را به ذهن گوینده تداعی می کند. از ین رو، وقتی در ینجا خواجهٔ بازرگان با حسرت و تأسف می گوید: چون زنم دم کاتش دل تیز شد*، آنچه سوز و درد مولانا را در کلام بازرگان منعکس می کند، هجران شمس است که طوطی جان وی در هوای او

۸۷/* الف:۱۵۶۲/۲ ب:۱۲۵۹/۳~ پ:۱۲۶۹/۳ ت:۱۲۷۳/۳، ۱۲۷۹/۳
ث:۸۸۸/۶~، ۱۰۶۳/۶، ۱۰۹۸/۶، ۱۱۱۱/۶~، ۱۱۱۲/۶

پرواز دارد و شمس که بدینگونه در ذهن وی تداعی یافته است او را از قافیه اندیشی منع می کند* و مولانا با خیال وی که مثل همس طوطی با مرگ پیش از مرگ (§ ۱۰۵عا) از قفس عالم گریخته است، از طریق این تداعی گفت و شنودی روحانی می یابد*.

ب

کثرت و تکرار اینگونه تداعی ها، در بعضی موارد رشتهٔ کلام را زیاده از حد پیچ و تاب می دهد و احیاناً قصه را در پیچ و خم استطرادات گونه گون بی نتیجه یا ناتمام می گذارد. چنانکه پایان قصهٔ اعرابی و زن* به همین سبب، بی پا و سر به نظر می آید* و قصهٔ ایاز و حجره داشتن* هم به سبب تزاحم معانی مختلف، و مخصوصاً به علت اشتمال بر لطایف و رموز مربوط به عشق و استغراق، حتی گوینده را هم بی خود می سازد و سررشته را از دست وی خارج می دارد*. همچنین قصهٔ حسد کردن پادشاه بر غلام خاص*، با وجود تفصیل بسیار، به همین سبب، بدون آنکه نتیجهٔ روشنی از خود قصه حاصل آید ناتمام می ماند.

پ

اما تمام محتوای مثنوی هم عبارت از قصه نیست تا این نکته برای آن موجب نقص و ایرادی باشد. مولانا قصه را پیمانهٔ معنی می داند (§ ۱۵۲الف) والبته هر چند قصه هم در نزد او رمز معنی است، آنچه برای او اهمیت دارد خود معنی است که استدلالات مثنوی مشتمل بر آن است.

ت

۸۹

این نکته نیز که شیوهٔ استدلال در مثنوی بیشتر بر تمثیل و قیاسات خطابی تکیه دارد، خود لازمهٔ بلاغت منبری و شیوهٔ خاص مجالس وعظ و تذکیرست. از ینجاست که مولانا امری را که وجود و وقوع آن، ممکن است در نظر مخاطب بعید یا ممتنع بنماید، از طریق ذکر نظایر و اشباه، ممکن الوقوع جلوه می دهد و با سعی در حلّ مشکل دخل مقدّر را از آن موضع کلام خویش دفع می کند. درین موارد، استدلال بیشتر بر قیاس و تمثیل مبتنی است و آنچه را اثبات آن برای ذهن مخاطب محتاج به استدلال است گوینده چنان مسلّم نشان می دهد که گویی آنچه وجود آن احتیاج به اثبات دارد حاصل و نتیجهٔ امریست که خواننده انتظار اثبات آن را ندارد. بدینگونه، درضمنِ نوعی شبه استدلال که بر قیاس مبتنی است، مجهول و معلوم جای خود را عوض می کنند و مخاطب آنچه را در وجود آن شک

۸۸/* ب:۱/۱۵۴۷~ ، ۱/۱۶۹۴~، ۱/۱۷۲۴ ، ۱/۱۷۲۷ ، ۱/۱۷۳۰ پ:۱/۲۲۴۴~، ۱/۲۸۹۷ ، ۵/۱۸۵۷ ، ۵/۱۸۹۱ ، ۲/۱۰۴۷

داشت مستند وجود امری می‌یابد که وجود آن را محقق می‌شمرد. الف

فی المثل، برای مخاطبی که در باب حیات آخرت تردید دارد و عالم حاضر را هم عالم محسوس و بیروح اما تابع قوانین طبیعت می پندارد، بی آنکه مسألهٔ حشر و مسألهٔ خرق عادت و معجزه را صریحاً مطرح کند، از داستان اژدهای افسرده‌یی که آفتاب بغداد او را به حرکت در می‌آورد* این نتیجه را اخذ می کند که عالم محسوس طبیعت هر چند جامدست لیکن مثل همین اژدهاست. از ین رو، وقتی آفتاب حشر بتابد، عالم جماد هم مثل همان اژدهای افسرده جان می گیرد و به حرکت می آید و آن وقت است که جسم جامد ساکن را در جنبش می بینی. و این دعوی خود تعبیری است از اشارت قرآن (۲۹/٦٤)ـــ وان الدارَ الآخِرَةَ لَهِیَ الحَیَوان. ب

اما همین نکته که از قیاس و تمثیل حاصل می شود و مخاطب که اهل برهان است در قبول آن هنوز تردید هم دارد، مبنایی می شود در تقریر این دعوی که وقوع حرکت ارادی از جمادات عالم هم غیر ممکن نیست. چرا که وقتی از دار آخرت که از عالم غیب است و در آن همه چیز زنده است چیزهایی به این دنیا فرستاده آید، آن چیزها که اشباه و نظایرشان در دنیای ما عاری از حیات است چون وجود آنها به دنیایی که در آن همه چیز زنده است تعلق دارد زنده‌اند. پس عجب نیست که عصای چوبین بیجان موسی هم چون از جانب حق و به عنوان آیت و نشان معجزهٔ الهی به این دنیا فرستاده آید مار زنده‌یی شود، و آتش نمرود چون با آن عالم اتّصال دارد بر ابراهیم تبدیل به گل و نسرین گردد، سنگ در دست پیامبر سلام کند و کوه با یحیی خطاب نماید و تمام جمادات که در عالم طبیعت و دنیای محسوس ظاهر ما بر حسب عادت بیروح و عاری از حیات هستند، بدان سبب که آنها را حق از عالم آخرت و برای اثبات دعوی رسولان می فرستد، واجد حیات و صاحب تمیز و ادراک باشند*. بدینگونه، وقوع معجزه که مخاطب در باب آن تردید دارد و اهل اعتزال آن را بر آنچه لازم معنی است تأویل می کنند نزد مولانا از طریق واقعیت آخرت و اینکه آخرت عالم حیات است تبین می‌شود و آنکه مبنای این استدلال را نپذیرد قبول نتیجه‌اش را غیر ممکن خواهد یافت و به هر حال استدلال در ینجا برمبنایی است که درک آن ورای طور منطق بحثی است و البته منطق کشفی را لازم دارد. پ

معهذا مولانا با اتکاء بر آن قول تأویل را که در ین مسأله حاصل دعوی معتزله در توجیه معجزات حسی است نیز ردّ می کند*، همچنین در اثبات تسبیح جمادات که اشارت: وانْ مِن شَیْ اِلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ، در قرآن (۱۷/٤٤) بدان ناطق است عدم اطلاع افراد انسان را از تسبیح یکدیگر مُستَنِد دفع تردید در وقوع و امکان

تسبیح جمادات می یابد *. بدینگونه ضمن بیان این نکته که جبری و سنی هر یک به شیوهٔ خود تسبیح می گو یند ولیکن از تسبیح همدیگر خبر ندارند و به همین جهت یکدیگر را گمراه می خوانند و اصحاب هفتاد و دو ملت هم به همین سبب که از حال یکدیگر بیخبرند در باب یکدیگر شک دارند نشان می دهد که پس عدم اطلاع ما از تسبیح سایر اعیان نمی تواند امکان تسبیح جماد را نفی کند چنانکه عدم اطلاع سنی و جبری از تسبیح یکدیگر انکار تسبیح هیچ کدام از آنها را الزام نمی کند*. ت

در تقر یر بقاء روح بعد از فنا و خراب بدن هم مولانا نشان می دهد که تن برای روح حکم لباس را برای تن دارد (§ ۷۳ب و پ) و با تبیین این دعوی، ذهن مخاطب را برای قبول این نکته آماده می کند که روح ناچار بدون تن هم قوام دارد. پس چنانکه بدن بدون لباس نابود نمی شود، روح هم وقتی از لباس تن عاری گردد وجود خودش از بین نمی رود *. و هر چند این تقر یر اخیر را جهت اثبات بقاء روح مطرح نمی کند، طرز استدلالش که مبنی بر تمثیل است از ذهن مخاطب تردیدی را که در ین باب ممکن است برای وی پیش بیاید رفع می کند واین نکته را مخصوصاً به وی خاطر نشان می سازد که چون تو حتی وقتی بدن جسمانیت موجود نباشد همان روح تو همچون بدنی دیگر ترا در میان می گیرد و بدینگونه بعد از فنای بدن حسی هم وجودت باقی می ماند، پس مترس از جسم جان بیرون شدن*. ث

۹۰

با اینهمه، آنجا که گو ینده می کوشد تا از طر یق ارائه کردن نظایر و امثال یک امر، تحقق و وقوع آن امر را قابل قبول جلوه دهد، در بعضی موارد استدلال وی در امواج شعر و تخیل غوطه می خورد و جنبهٔ خطابی آن به طور بارزی مجال جلوه می یابد. الف

از جمله، در بیان آنکه اعادهٔ معدوم غیر ممکن نیست [۲۰] و به استناد این قول نمی توان وقوع حشر و قیامت را انکار کرد، با بیانی آمیخته به تمثیل و آکنده از لطف بیان شاعرانه خاطر نشان می کند که در عالم حسّی همه چیز دایم معدوم می شود و باز موجود می گردد. هنگام شب، روح از جسم سفلی به عالم علوی می رود و صبحگاهان دو باره به جسم خو یش بازمی آید. در وقت خزان، زمین همه چیز را می خورد و در کام فنا می کشد و چون بهار می آید آنچه را فرو خورده بود باز پس

---

*/۸۹ ب:۳/۹۷۶~ پ:۳/۱۰۰۸~ ت:۳/۱۰۲۳~ ، ۳/۱۵۰۱~ ، ۳/۱۴۹۵~
ث:۳/۱۶۱۰~ ، ۳/۱۶۱۳

می‌دهد و اعاده به عالم حیات می‌نماید. بدینگونه، هر چه در ورطهٔ عدم و فنا می‌گریزد، به مجرّد آنکه خداوند او را دوباره به عالم وجود بخواند، قدم از سر می‌کند و یک لحظه هم در عالم عدم نمی‌پاید. اینجاست که وقتی عقل را با خود آری، می‌بینی که آنچه اعادهٔ معدومش می‌خوانند، و گر چند در واقع اعادهٔ معدوم نباشد، غیر ممکن نیست و، **دم به دم در تو خزان است و بهار***. ب

همچنین در بیان این نکته که حسنات و عبادات اعراض محسوبند* آنچه اهمیت دارد و جوهرست روح است که بعد از زوال این اعراض هم باقی می‌ماند، نظایر و اشباه متعدد ذکر می‌کند تا نشان دهد هیچ جا درعالم، وجود اعراض مقصود نیست، آنچه مقصودست جوهرست که عرض بر وی طاری می‌شود و به کمال می‌انجامد. اینجا، از جمله می‌گوید زراعت حکم اعراض را دارد و خود آن هرگز مقصود اصلی نیست، غرض از آن حاصل شدن زرع و خوشه است که جوهرست. دارویی هم که برای موی سر به کار می‌برند عرض محسوب است، جوهر که غرض همان است سلسلهٔ موی مشکین است که از آن حاصل می‌آید. نکاح هم به خودی خود اصل مقصود نیست، آنچه مقصود آنست جوهر وجود فرزندست که حصولش بدان وابسته است. همچنین جفت کردن اسب و اشتر در ذات خود نمی‌تواند غرض باشد، غرض کرّه‌یی است که از ین جفت کردن حاصل می‌آید. بستان نشاندن هم در نفس خود مقصود نیست، آنچه در آن مقصودست کشت بستان است. چنانکه به کار بردن کیمیا هم عرض است، اگر جوهری از کیمیا حاصل آید غرض همان است. همچنین صیقل کردن آهن نیز در ذات خویش غرض نیست. آنچه مقصود از آن است صفای آینه[۲۱]یی است که از آهن می‌سازند. پ

با اینگونه نظایر که مولانا در اثبات دعوی خویش در ینجا ذکر می‌کند* و صبغهٔ خطابی و طرز استدلال منبری در آن پیداست، در صحت این دعوی که حسنات و عبادات در ذات خود مطلوب و مقصود نیستند، مقصود تصفیه و تزکیه‌یی است که به وسیلهٔ آنها در روح و جان ما حاصل می‌آید، برای مخاطب مثنوی تردیدی باقی نمی‌ماند. بدینگونه، مولانا از طریق ذکر شواهد و نظایر به طریق قیاس و تمثیل، غرابت دعوی خود را رفع و مدعای خویش را در خاطر مخاطب قابل تصدیق می‌سازد. ت

۹۱

در موردی که استدلال برای دفع دخل مقدر به کارست، غالباً مولانا

۹۰/* ب:۱۸۹۶/۱ پ:۹۴۴/۲~ ت:۹۵۰/۲~

موضع اشکال مخاطب را معلوم می کند و در رفع و حلّ آن به استدلال می پردازد. چنانکه در بیان این نکته * که آنچه موسی و فرعون را به جنگ وامی دارد رنگ و ظاهرست و آنجا که مرتبهٔ بیرنگی وعالم ماوراء ظاهرست چون شرط و حدّی نیست موسی و فرعون با هم آشتی دارند [۲۲]، اشکالی را که در قبول این دعوی ممکن است به خاطر مخاطب راه بیابد پیش‌بینی می کند و در جواب آن خاطرنشان می دارد که عالم رنگ البته از قیل و قال و تفرقه و نزاع خالی نیست. معهذا، این اشکال هم هست که وقتی رنگ از بیرنگ ناشی است، با آنچه خود از آن برخاسته است چگونه می تواند به جنگ برخیزد؟ مگر که این جنگ فقط ظاهری باشد و حکمت الهی آن را سبب شده باشد. چنانکه بین رنگ و بیرنگ ممکن است نه جنگی باشد و نه صلحی و این حال مایهٔ حیرانی است. اما همین حیرانی به ویرانه‌یی می ماند که جای گنج است و گویی حکمت و مشیّت الهی گنج سرّ خویش را در همین حیرانی نهفته است و جنگ بین رنگ و بیرنگ نعل وارونه‌یی است که حکمت را از نااهل مکتوم می دارد. چنانکه سرکشی و طغیانی هم که فرعون در مقابل دعوت موسی می کند از خود او نیست، از موسی است که هم او را دعوت می کند و هم در عین حال به پیروی از مشیت حق دست رد بر سینه‌اش می نهد. بدینگونه جنگی که در ظاهر رنگ و بیرنگ را با هم درگیر می کند، از بیرنگ ناشی است و سرکشی فرعون در واقع ناشی از اقتضای وجود کلیم است *. مولانا با این طرز توجیه، اشکال و سؤالی را که در باب عدم تنازع بین رنگ و بیرنگ و اینکه چنین تنازعی ناممکن و بیمعنی است برای مخاطب مثنوی پیش می آید، طرح و رفع می کند. الف

در بعضی موارد، بدون اشارت به موضع اشکال، مولانا دخل مقدّر را دفع می نماید. از جمله، وقتی اشارت به این نکته می کند که پیغام حق و آنچه انبیا به تبلیغ آن مأمورند پایدارست و از ین روست که خطبه و کیای انبیا باقی و پایاست *، به این سؤال که اگر خطبه و کیای انبیا باقی می ماند پس چرا نام آنها در سکّه‌ها نیست و نام احمد هست، بی‌آنکه اصل اشکال را مطرح کند، ضمن کلام خویش جواب می دهد و خاطرنشان می کند که نام احمد در واقع شامل نام تمام انبیاست و ذکر آن در سکّه‌ها در مفهوم بقای ذکر تمام آنهاست. زیرا، چونکه صد آمد نود هم پیش ماست *. ب

در قصهٔ اعرابی و زن هم وقتی مولانا ضمن تأویل داستان می گوید: هم عرب ما هم سبو ما هم مَلِکْ *، در واقع می کوشد تا نشان دهد که در وجود ما هم

خلیفه که سبو به وی هدیه می شود، هم عرب که سبو را هدیه می کند، هم سبو که به خلیفه هدیه می گردد و حتی هم آن زن اعرابی که طمع وی را به تحریک کردن شوهر و واداشتنش به مسافرت به بغداد وامی دارد موجودست، باز متوجه می شود که لابد این دعوی برای مخاطب عادی که اهل اینگونه اسرار و رموز نیست غریب می نماید. از ین رو، می گوید عقل اینجا در حکم شوی و نفس و طمع در حکم زن محسوبست. البته نفس و طمع ظلمانی هستند و شک و انکار طبیعت آنهاست، اما عقل نورانی و به مثابهٔ شمع است. با این حال وجود ما که جامع اضدادست هم شامل عقل نورانی است هم متضمن نفس و طمع ظلمانی است که منکرند و متابعت عقل را به آسانی گردن نمی نهند. پ

اینجا گویندهٔ مثنوی، دخل مقدّری را که در ین مورد ممکن است به خاطر مخاطب بیاید، بدون طرح کردن جواب می دهد: در واقع، مخاطب شاید اینجا ذهنش با این اشکال مواجه شود که اگر انسان واحد جامع نفس و طمع و شامل مرتبهٔ روح و خلافت الهی هم هست پس در وجود واحد چگونه آن جز وی که عبارت ازنفس و طمع است با کلّ وجود که عقل در آن حاکم است و به همان سبب حائز مرتبهٔ خلافت الهی است به انکار برمی خیزد، و چگونه نفس و طمع ظلمانی است و عقل نورانی است و با اینحال وجود این اضداد در انسان با وحدت ذات او منافات ندارد؟ مولانا جهت دفع این دخل مقدر می گوید ذات انسان امر واحدست و اشتمال او بر نفس مثل اشتمال کلّ است بر جزو خویش، نه وجود جزوها در مقابل کل و نسبت به کل. پس انسان که ذات واحدست البته جزوهای گونه گون دارد و انکار نفس و طمع در مقابل عقل از همین جاست. اما این جزوها وجود مستقل ندارند. آنچه وجود مستقل دارد کلّ است. جزوها با آنکه بعضی با بعضی دیگر ممکن است معاندت داشته باشد، وجودمنفرد ندارند. چنانکه گل شامل بوی گل هم هست، اما بوی گل در وجود گل مندرج است و در واقع این بوی در ذات گل که شامل مجموع برگ و سبزهٔ آن است هست و وجود جداگانه ندارد. پس با آنکه بین لطف سبزه با لطف گل تفاوت هست، آن هر دو در یک ذات واحد جمعند. بنابر ین اگر در ذات انسان که کل است بعضی اجزاء با بعضی دیگر موافق نباشد، چون تمام این اجزاء در کل مضمحل هستند، به وحدت ذات انسان لطمه نمی رسد و انسان می تواند در عین حال هم نفس منکر، هم عقل نورانی و هم مرتبهٔ خلافت الهی را شامل باشد. ت

استدلال البته تمثیلی است و مولانا دخل مقدر را از طریق حجت تمثیلی قابل قبول می سازد. شک نیست که این طرز استدلال، اشکال عقل را برطرف

نمی کند. اما در رفع اشکال آنکس هم که وجودش سراپا اشکال و انکارست، مولانا استدلال را بیفایده می داند. چرا که اینجا همین اشکال و جواب خود مانع وحجاب عمده در ادراک حقیقت می شود. آنجاهم که مخاطب تشنهٔ حقیقت است و در وجود وی یک ذرّه شبهه و اشکال و ایراد و شک نیست، این طرز استدلال نمی تواند وی را خرسند سازد. بدینگونه، مولانا در ینجا دخل مقدر را برای آنکس که وجودش سراپا ایراد و اشکال است رفع نمی کند، فقط آنکس را که اهل اشکال نیست با این استدلال در ایمانی که دارد راسخ تر می سازد. ث

همچنین در قصهٔ شخصی که مادرش را کشت*، در بیان این دعوی که هر کس نفس خویش را بکشد از هر اعتذاری می رهد و دیگر دشمنی هم برایش باقی نمی ماند*، اشکالی را که ممکن است به خاطر مخاطب بگذرد پیش بینی می کند. در حقیقت مخاطب ممکن است در ینجا بپرسد پس انبیا که نفس خویش را کشته بودند چرا دشمن داشته اند؟ مولانا در جواب این سؤال می گوید دشمنان انبیا درحقیقت دشمنان خود بوده اند. چنانکه خفاش حقیر دشمن آفتاب نیست، دشمن خویش است. و کافران هم با پیغمبران دشمنی نمی کنند، در واقع با خود می کنند و خویشتن را از شعاع جوهر آنان محروم می دارند*. مولانا بدین طریق معلوم می نماید که انبیا دشمن ندارند وهر کس هم نفس خود را که منشأ اختلافات و دشمنی هاست بکشد، دشمن ندارد. اما طرز استدلال او طوری است که شاید به سؤال آنکس که اهل شک و انکار نیست جوابی بدهد، لیکن دخل مقدر آنکس را که اهل شک و انکارست رفع نمی کند. در واقع استدلال او هم که غالباً مبتنی بر تمثیل است فقط مخاطب عادی را ممکن است راضی نماید و تاب بحث و نقد منطقی و برهانی را ندارد. اما لازمهٔ بلاغت منبری هم که مبنای سبک بیان اوست جز همین نیست. ج

۹۲

صورت و شکل سؤال و جواب هم که گه گاه به طرز بیان مولانا صبغهٔ محاورهٔ سقراطی می دهد، تاحدی از همین بلاغت منبری ناشی است. طرفه آن است که سؤال و جواب بعضی اوقات صورت قصه یی را دارد که در آن کردار و حرکت نیست. فی المثل، در سؤال وجواب بین دو درویش در باب احوال درگاه

۹۱/* الف:۱/۲٤٦۸ ، ۱/۲٤۸۱ ب:۱/۱۱۰۳ ، ۱/۱۱۰٦ پ:۱/۲۹۰۲
ج:۲/۷۷٦ ~ ، ۲/۷۸۵ ، ۲/۷۹٤

حق *، آنچه یک درویش در پاسخ درویش دیگر می گوید، پاسخ پیرانه‌یی است که در عین حال یادآور طرز محاورهٔ سقراطی است در سبک فکر صوفیانه. الف

در مثنوی، سؤال و جواب مکرر وسیلهٔ طرح و حل مسایل واقع می شود و پیداست که در بلاغت منبری و آنچه نزد قصه گویان منابر و معابر رسم بوده است نیز قالب سؤال و جواب نقش قابل ملاحظه‌یی دارد. این طرز بحث، به طور بارزی به کلام گوینده هیجان و تحرّک می دهد و در عین حال مخاطب و مستمع را نیز به نحوی در بحث و تقریر گوینده شرکت می دهد و بدینگونه کلام را پویاتر و جاندارتر می کند. ب

بدینگونه است که در طی سالها، در مجلسی از خاصان مولانا، مثنوی ولادت می یابد، رشد می کند و جمع مستمع را که و بزرگیهای سبک و بیان مثنوی ناچار پاسخ گوی حد طاقت و ادراک آنهاست، در تمام طول مدت مجالس نظم، در فراز و نشیب فکر و بیان گوینده همراه می برد. پ

* ۹۲/الف:۵/۴۲۰–

از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

زبان بی‌زبانان

۹۳ دو عنصر عمده‌یی که زبان مثنوی را صبغهٔ خاص می‌بخشد و هر دو از لوازم ارتباط بین طرز بیان مثنوی با شیوهٔ بلاغت منبری نیز هست، فرهنگ و لغت عامیانه از یک سوی و معانی و تعبیرات عالمانه از سوی دیگرست. در واقع فرهنگ و لغت عامیانه که محتوای ذهن مخاطب است، وسیله‌یی است تا چیزی از معانی و تعبیرات عالمانه را که محتوای ذهن گوینده است به ذهن مخاطب القاء نماید و آن را برای ذهن وی قابل درک و جذب سازد. الف

درین میان، سابقهٔ تعلم و تجربهٔ تعلیم، به گوینده که مذکّر و واعظ هم هست (§ ٤٦ث) مجال می‌دهد تا آنچه را به مخاطب القاء می‌کند طوری از نوادر اطلاعات و لطایف اشارات مشحون سازد که یک لحظه هم وی را از حصر توجه به کلام «گوینده» باز ندارد. البته بدون انس کافی با فرهنگ و زبان عامیانه، القاء این معانی هم برای گوینده ممکن نیست و بیشک توسل او به نقل قصه‌ها و تمثیلات و به درج امثال و خطابات هم که سبک بیان مثنوی مجموعه‌یی از همین موادست جزو ذخیرهٔ فرهنگ عامیانهٔ گوینده است. و سرّ لطف بیان مثنوی نیز که هم معانیش غالباً از غموض خالی وهم بیانش از ابتذال عاری است، درین نکته است که در مزج و اختلاط این دو عنصر، تعادلی را که جز هنرمندی پرمایه بدان دست نمی‌تواند یافت داراست. ب

در واقع، زبان مثنوی قدرت و صلابتی دارد که حتی الفاظ رکیک هزل‌آمیز و قصه‌های سخیف مستهجن (§ ۱۷۸ب وث) هم، هرچند گه‌گاه آن را به طور محسوسی از اوج رفعت و علوّ خویش پایین می‌کشد، نمی‌تواند حالت جدی و آمیخته به وقاری را که در آن هست بکاهد و مخاطب حتی در لحظه‌یی هم که با مولانا

می خندد یا از الفاظ و تعبیرات قبیح و وقاحت‌آمیز او سرخ می شود، باز خود را در محضر شیخی با صلابت و مرشدی پرهیبت می بیند و زبان او را زبانی که شایستهٔ ذکر و دعا و مناسب لطایف دینی و حقایق الهی است می یابد. پ

۹۴ بدون شک، این نکته هم که این زبان گه‌گاه از تأثیر صرف و نحو عربی خالی نیست، خود از لوازم همین سبک بیان وعاظ و اهل تذکیر به نظر می آید. گوینده‌یی که غالباً الفاظ قرآن و حدیث را در خاطر می پرورد و با معانی مأخوذ از کتب فقه و تفسیر و حکمت و تصوف سر و کار دارد، طبیعی است که زبانش به طور بارزی از طرز بیان این کتابها متأثر شود، در ترتیب و تنسیق ارکان جمله تحت تأثیر نحو و بلاغت عربی واقع گردد و از تأثیر این تقلید ناخودآگاه سبک بیانش به سبب غرابت تعبیر یا مخالفت با قیاس احیاناً به نوعی ابهام و تعقید نزدیک شود و فهم بعضی مواضع آن به اِعمالِ رَویّتْ و نظر محتاج به نظر رسد. الف

کثرت لغت عربی و وفور نسبی امثال و تعبیرات مأخوذ از آن زبان هم مثل کثرت آیات و احادیث مورد استشهاد در مثنوی، در عین آنکه خود از مختصات زبان مثنوی محسوب است، این تأثر از طرز بیان عربی را در مثنوی هم توجیه می کند و هم تا حدی وسعت دامنهٔ آن را سبب می شود. ب

البته وجود تعبیرهایی مثل: زین زدنْ خشتی مرا*، ور بداند کرم از ماهیتش*، بیست از دزدان*، ما را علم نیست*، وای بر احکام دیگرهای تو*، چون جهنم گریه آرد یاد آن*، و حتی تعبیرهایی نظیر: دزدان آمدند اندر نقاب* که از تعبیر لَقیتُهُ نِقاباً [۱] درمفهوم برخورد نابیوسیده که خاص عربی است مأخوذست، وهمچنین تعبیرهایی مثل: از جز* به معنی «من غیر» عربی، و ورگر* در مفهوم «ان لو» عربی که نظیر آن در دیوان کبیر هم گه‌گاه هست، در جای جای مثنوی مکرّر به چشم می خورد. اینهمه، تأثیر طرز بیان عربی را در مثنوی مخصوصاً بدانگونه که در شواهد وامثله نحو و صرف آن متداول است نشان می دهد. و هر چند در تمام آن موارد که عبارت مثنوی از لحاظ سبک و سیاق لفظی و نحوهٔ ارتباط ارکان و اجزاء جمله نزدیک به ابهام و تعقید می شود، مشکل ناشی از تأثیر صرف و نحو عربی نیست، اما این نکته هم بی شک از اسباب عمده‌یی است که در بعضی موارد شیوهٔ بیان مثنوی را پیچیده و فهم زبان آن را محتاج دقت و تأمل می سازد. پ

فی المثل، وقتی می خواهد بگوید که اگر کالای معیوب در عالم نمی بود

پس جملهٔ ابلهان در تمام عالم تاجر می توانستند شد، اما در بیان جزء اخیر این معنی می گوید: تاجران باشند جمله ابلهان*، اشکالی که در بادی نظر خواننده را در فهم درست و بلاواسطهٔ مقصود مردد می کند از آنجاست که اینجا به احتمال قوی از تأثیر طرز بیان عربی، لفظ تاجر به صورت جمع آمده است نه به صورت مفرد که صرافت بیان گویندهٔ فارسی زبان اقتضا دارد. اما وقتی می گوید: گاو بیند شاه؟نی یعنی بلیس* و نظر به این معنی دارد که گاو یعنی ابلیس شاه را می بیند؟نی نمی بیند، بدون شک ابهام بیانش ناشی از ضرورت وزن و قافیه است. به هر حال، این گونه تعقیدها[۲] تا حدی هم ناشی از ضرورت شعر است و از اینکه گوینده شعر ارتجالی می گوید و آن را به حاضران مجلس هم بلاواسطه املاء می کند. ت

۹۵

پاره‌یی مختصات صرفی و نحوی هم در مثنوی هست که هر چند در بعضی آثار مشابه یا مقارن با عصر مولانا نیز بیش و کم نظایر آنها را می توان یافت، به سبب ندرت خویش حتی در خود مثنوی نیز تا حدی تازگی دارد و به هر حال زبان مثنوی را گه گاه از سادگی عادی خویش خارج می کند و در ساختمان انشایی یا صرفی و نحوی آن تنوعی به وجود می آورد. الف

از ینجمله است مفرد آوردن فعل مسند که معطوف به فعل جمع باشد و اینجا گویی ضمیر متصل فاعلی مذکور در معطوفٌ‌به در فعل معطوف به قرینه حذف می شود. این طرز استعمال، هر چند در شعر و نثر قدما به انواع مختلف سابقه دارد، در طرز بیان مثنوی که بنای آن بر سادگی است، خالی از غرابت نیست. از ین رو، البته جز به ندرت هم در مثنوی یافت نمی شود، اما به هر حال گه گاه نیز که در کلام مولانا پیش می آید، زبان وی را موج تازه‌یی از یک ظرافت نامأنوس می بخشد و آن را از یکنواختی طرز بیان عادی خارج می کند. ب

از ین قبیل است فی المثل این تعبیر مثنوی: لوت خوردند و سماع آغاز کرد*، یعنی سماع آغاز کردند؛ یا این مصرع: مادرانشان خشمگین گشتند و گفت*، یعنی خشمگین گشتند و گفتند؛ همچنین این تعبیر: در فتادند و سر و سِر باد داد*، یعنی در فتادند و سر و سِر باد دادند؛ یا این مصرع: تا که دزدان را گرفتند و ببست*، یعنی گرفتند و ببستند. این طرزاستعمال، در نظم و نثر گویندگان این

۹۴/★پ:۱۱۹۷/۲، ۲۳۲۳/۲، ۱۶۷۸/۳، ۹۳۳/٤، ۱۵۷۳/٦، ۱۵۸۵/٦، ٥٤٥/٦، ۱۹۵۵/٤، ۳۰۳۳/۵ ت:۲۹۳۹/۲، ۳۵۸۲/٦

ادوار، سابقه و رواج قابل ملاحظه‌یی دارد. پ

مشابه این طرز استعمال و در واقع نوعی دیگر از همین طرز نادر، آنجاست که فعل امر مفرد یا آنچه را ریشهٔ فعل می‌خوانند بر یک فعل دیگر عطف می کند و بدینگونه امر مفرد را از جهت زمان تابع فعل معطوفٌ به و مربوط بدان می‌دارد و از حیث معنی نوعی حالت استمرار و دوام در حاصل فعل منطوی می سازد. فی المثل، وقتی می گوید: عشق گیرد گوش تو وانگاه کش*، صیغهٔ «کش» که مفهوم امر به مخاطب مفرد دارد، در ینجا در معنی مضارع و نظیر «می کشد» به کار می رود، اما معنی آن در آنچه برای مخاطب مفهوم می گردد متضمن کشیدنی مستمر و لاینقطع می‌شود و شباهت به آن استعمالی پیدا می کند که در زبان محاوره در مورد مشابه بگویند: عشق گوش ترا می گیرد و حالانکش و کی بکش. همچنین وقتی می گوید: مور دیگر گندمی بگرفت و دو*، در ینجا لفظ «دو» معنی ماضی را که حال معطوف به آن است دارد، اما در عین حال شامل مفهوم دویدنی است که گویی تمام شدن ندارد. بدینگونه، در ین طرز استعمال، فعل مربوط به صیغهٔ امر بر خلاف فعل معطوفٌ به خویش در ذهن مخاطب استمرار و دوام بیشتری را القاء می کند. نمونهٔ دیگر از همین گونه استعمال است این مصرع: بندها را بگسلد وزتو گریز*، یا این مصرع: گوشهٔ افسار را گیرند و کش*؛ یا این یکی: خرز دورش دید و برگشت و گریز* که در تمام این موارد آنچه در صیغهٔ امر بیان می شود، از لحاظ زمان در حکم فعل معطوفٌ به خویش است، اما در آن نوعی تداوم واستمرار هست که در صیغه معطوفٌ به آن نمی گنجد. ت

همچنین به کار بردن «فشاند» به معنی فشاندن*، «شناس» به معنی شناخت*، «خواه» به معنی خواست*، «نواز» به معنی نواخت* و استعمال مستیان* به جای مستان، بلند آوازیان* به جای بلند آوازان*، بی‌تمیزیان* به جای بی‌تمیزان، استعمال آمدیت و زدیت و بُدیت* و دیدیت* به جای آمدید زدید بُدید و دیدید، و آوردن یا در آخر افعال انشائی مثل: گرنیندی*، آوردند می* کنیمی* که در مثنوی نظایر بسیار دارد نیز از همین گونه مختصات صرفی و نحوی است که زبان مثنوی را رنگ خاص می بخشد. ث

۹۵/* پ: ۵۲۹/۲ ، ۱۵۹۲/۳ ، ۱۳۵۱/٦ ، ۲۸۵۰/٦ ت: ۲۵۱۵/۵ ، ۲۹۵۷/٦ ، ۳۲۰/۲ ، ۲۰۸۰/۳ ، ۲۵٦۷/۵ ت: ۱۱۸۸/۵ ، ٤۳۰۸/٦ ، ٤۵۲۸/٦ ، ٤٦۳۸/٦ ، ٦۷۸/۳ ، ٦٦۳/۲ ، ۲۵٤۵/۵ ، ۲۱۳۸/۱ ، ۱۱۲٤/۵ ، ۲۵۳۱/۱ ، ۲۱۲٤/۱ ، ۸۹/٤ ، ۱۱۳۹/۵

۹۶

تصرّف در صورت الفاظ یا در طرز استعمال آنها که مربوط به معنی است تقریباً از ویژگی های زبان مثنوی محسوب است. این گونه تصرف ها که در کلام دیگران هم بسیارست، غیر از «اماله» که در شاهنامهٔ فردوسی هم تقریباً به همین کثرت هست، سایر انحاء آن در شعر عهد مولانا این اندازه معمول نیست. البته در آنچه به استعمال الفاظ ممال مربوط است، کثرت آنگونه استعمال در مثنوی ناشی از انس گوینده با شیوهٔ قدماست که از عهد رودکی آن را در سبک شعر خراسان معمول می داشته اند. سایر اقسام تصرف هم که از نوع حذف و زیادت اجزاء لفظ و همچنین از مقولهٔ تخفیف لفظ مشدّد یا تشدید لفظ مخفف است، هر چند در عصر مولانا آنگونه که از فحوای اشارات شمس قیس رازی در کتاب المعجم فی معاییر اشعار العجم[1] برمی آید با ذوق ابناء زمان توافق نداشته است و ظاهراً به همین سبب از معاصران مولانا کسانی امثال سعدی و عراقی هم جز به ندرت از آن احتراز کرده اند، در نزد مولانا شاید تا حدی هم ناشی از انس او با اشعار و دواوین قدماء اهل خراسان باشد که ظاهراً همین کثرت و طول انس، وی را از التزام مراعات ذوق رایج عصر بازداشته باشد. الف

در هر حال، نمونه های بسیار از انواع این گونه تصرفها در مثنوی هست که از بی مبالاتی گوینده در رعایت دقایق مربوط به لفظ و زبان حکایت دارد. به همین سبب، شاید ادیبان حرفه یی و کسانی که در مورد لفظ و طرز تعبیر زیاده دقت و وسواس دارند شعر مثنوی را از لحاظ صورت و ترکیب گه گاه سست و ضعیف بیابند. این مسامحات لفظی در عین حال حاکی از تنگ مجالی گوینده در املاء و تقریر شعر ارتجالی هم هست که البته در جوشاجوش افکار و معانی نمی تواند به لفظ بیندیشد و احیاناً هر چه را به صحت لفظ و تناسب آن با بیان و بلاغت مربوط است از یاد می برد. ب

بدون شک، جوش و غلبهٔ معانی هم در همهٔ موارد موجب ارتکاب مسامحات نیست؛ در برخی احوال حتی به گوینده مجال دقت و تأمل هم در انتخاب الفاظ می دهد. چنانکه به خاطر اقتضای حال احیاناً مفهوم لفظی را تعبیر به احسن می کند یا برعکس. فی المثل، یکجا از رَحِم ها که جنین اطفال در آنجا صورت و پرورش می پذیرد تعبیر به «اوطان دون»* می نماید. جای دیگر، به مناسبت اقتضای مقام از رشحات کلام به عبارت «سخن شاشی»* تعبیر می کند که هر چند شاشیدن را اینجا و در بعضی موارد دیوان کبیر** به معنی ترشح کردن در مفهوم کلّی در نظر دارد، اما اشارت غزالی در کیمیای سعادت[2] که از قول امیرالمؤمنین علی از اندام نرینه و

مادینهٔ انسان تعبیر به «شاشه دان» می کند تردیدی باقی نمی گذارد که لفظ در معنی ادرار بول در آن ایام هم متداول بوده است و سخن شاشی، که بعضی ناسخان برای اجتناب از رکاکت آن را سخن پاشی ضبط کرده اند، تعبیری است که مولانا عمداً در مقام تحقیر و تشبیه «فضول کلام» به کار برده است و برخلاف تعبیر از «رحم» به اوطان دون، اینجا تعبیر به اقبح است به جای تعبیر به احسن. البته در هر دو حال، فایدهٔ بلاغی منظورست. پ

پاره‌یی از ین مسامحات متضمن لطف تعبیر هم هست. چنانکه تعبیر «عقل ترازعقل» و «جان ترزجان» مسامحه یی است* که ناشی ازابداع هنری است و لطف بیان شاعرانهٔ فوق العاده یی را هم متضمن است. همچنین اینکه یکجا پادشاه به غلام خود «شها» خطاب می کند*، سادگی یک سلطان را که مرد خداست و اهل جور و بیداد نیست بهتر نشان می دهد. بعضی دیگر از این مسامحات تا حدی از اقتضای مأخذ فکر ناشی است؛ مثل تعبیر «درخت گندم»* که مأخذ آن اشارت «هٰذِهِ‌الشَّجَرَة» در قرآن کریم (۳۵/۲) است و ظاهراً استعمال درخت در مورد گندم ناشی از همین تعبیر قرآنی بوده باشد. معهذا، در بسیاری موارد هم ممکن است ضرورت وزن و قافیه یا مجرّد ناپروایی در لفظ و بیان، بعضی از اینگونه مسامحات را ایجاب کرده باشد. ت

۹۷

به هر حال، اینگونه تصرفات اختصاص به زبان مثنوی ندارد و بعضی از آنها، مثل صورت ممال در برخی الفاظ یا تخفیف و تشدید و حذف و زیادت در برخی لغات، هر چند از مقولهٔ مسامحات ناروا به نظر آید، در تداول شعرا بسیارست و وفور نسبی آنها در مثنوی هم وگر چند از غلبهٔ معانی یا از ضرورت وزن ناشی باشد، به هر حال زبان مثنوی را گه گاه درشت و ناهنجار می سازد. الف

باری مواردی چند مثل عتیب به جای عتاب*، اعتمید به جای اعتماد*، حجیج به جای حجاج*، حجیب به جای حجاب*، حسیب به جای حساب*، مزیج به جای مزاج*، مری به جای مراء*، امیم به جای امام*، علیج به جای علاج*، جهیز به جای جهاز*، لبیس به جای لباس*، نمونه یی چند از استعمال الفاظ ممال

۱/۹۶ــ المعجم/۳۰۷ــ۲۹۰ ۲ــ کیمیای سعادت ۱۴۳/۲

۹۶/* پ:۶۷/۳ ، ۳۸۱۰/۴ ت:۳۶۹۴/۴ ، ۹۵۵/۲ ، ۳۷۰۰/۶

۹۶/** دیوان کبیر، ج ۳۵۰۵۴/۷

در مثنوی است. البته تداول این طرز استعمال در شعر قدما مبتنی بر قواعدی است که تفصیل آن را باید در کتب مربوط به لغت خواند[۳].

تخفیف و تشدید و حذف و زیادت هم چنانکه شمس قیس در مبحث «عدول از جادهٔ صواب» در المعجم بدان اشارت دارد، از مسامحات معمول است و غالباً ضرورتهای شعری مولانا را هم مثل بسیاری از قدما بدین طرز استعمال «به عدول از جادهٔ صواب» کشانیده است. از ین جمعه: صلّت‌را تسدید لام به جای صله*، قطّار با تشدید طا به جای قطار*، عاریّه با تشدید یا به جای عاریه*، فایدّه با تشدید دال به جای فایده*، نمونه‌یی چند از تشدید در الفاظ مخفف؛ وهمچنین حمال به تخفیف میم به جای حمّال*، قلاش با تخفیف لام به جای قلاّش*،حجام با تخفیف جیم به جای حجّام* قصاب با تخفیف صاد به جای قصّاب* خفاش با تخفیف فاء به جای خفّاش* صیاد با تخفیف یاء به جای صیّاد* نخاس با تخفیف خابه جای نخّاس* عیار با تخفیف یا به جای عیّار*، نمونه‌هایی از تخفیف در لفظ مشددست که نظیر آن در جای جای مثنوی بسیارست. ب

از نمونه‌های اسقاط و زیادت در اجزاء لفظ، موارد ذیل را: زو به معنی زود*، با به معنی باد (=بادا)*، مبا به معنی مباد*، تی بمعنی تهی*، تان به معنی توان*، تانگری به معنی توانگری*، نوشیدن به معنی نیوشیدن*، خاک تود به معنی خاک توده*، گود به معنی گوید*، پرور به معنی پروار*، خامیاز به معنی خمیازه*، می توان در ینجا یاد کرد که بعضی از آنها نیز به احتمال قوی مأخوذ از طرز استعمال عامه و یا شکل متداول در لغت محاوره یا محلّی بوده باشد. پ

همچنین تأکید ادات به وسیلهٔ ادات مشابه که شاید از باب اجتناب از ابهام یا جهت مزید تأکید باشد نیز در مثنوی نمونه‌های متعدد دارد؛ مثل: «الاّجز که» به‌معنی الاکه و جز که*، «اماولیک» به‌معنی ولیکن و اما* که نظیر آنها در غزلیات دیوان هم هست و غالباً از دقت و وسواس فقیهانهٔ گوینده در تفهیم مراد حکایت دارد. مسامحات دیگر مثل خوارمشاه به جای خوارزمشاه* پُرّیدن به معنی پُرکردن*، چه گر به‌معنی گر چه* که نیز نظایر بسیاردر مثنوی دارد، در بسیاری موارد جهت مراعات وزن شعرست و از مقولهٔ ضرورات و جوازات. ت

ث

۹۷/★ ب: ۲۱۵٦/۲ ، ۲۱۹٤/۲ ، ۱۰۵۱/۳ ، ۱۱٤٤/۳ ، ٤۵۱۳/۳ ، ۱۷٤۵/۳ ، ۱٦۰۵/۱ ، ٦٦۹/۱ ، ۲۲۸٤/۲ ، ۲۹۰۵/۲ ، ۱٦۱۰/۳ پ: ۹٤۲/۳ ، ۳۱٤۲/٤ ، ۹۸۲/۵ و ۹۸٤ ، ۲۹۹۷/٤ و ٤۱۸۹/٦ ، ٤٤۹۱/٦ ، ٦٤۸/۲ ، ۲٤٤/۱ ، ۱٤۸۹/۳ ، ۱۰٦۰/۳ ، ۲۵٦۵/۳ ، ۳٤۹۲/۳ ، ۲۰۸۱/۳ و ۳۳۵/٦ ت: ۳۵٦۹/۱ و ۲۱۲۵/۲ و ۳۰۹۹/۲ ، ۵٦٤/۲ ،

←

۹۸

پاره‌یی لغات و تعبیرات مثنوی متضمن الفاظ بالنسبه غریب یا نامأنوس است که هر چند غالب آنها در تداول علما یا در آثار اهل ادب معمول هم هست، در شعر و مخصوصاً در کلام صوفیه که بنای آن بر سهولت بیان و اجتناب از الفاظ و تعبیرات دور از حدّ ادراک عامه است، چندان متداول نیست. با اینهمه، استعمال آن گونه الفاظ در زبان گویندهٔ مثنوی ناشی از انسی است که وی می بایست در طی محاورات و مباحثات علمی با آنها حاصل کرده باشد. به علاوه، بعضی از آنها هم ترکیبات خاص یا مفردات بیسابقه‌یی است که خود مولانا در زبان محاوره به کار گرفته است و یا آنچه را در لغت معنی معیّن داشته است در مفهوم خاص استعمال می کند. الف

از اینگونه الفاظ که در زبان مثنوی نامأنوس یا نادر الاستعمال به نظر می رسد، در ینجا می توان نمونه‌یی چند بر وجه مثال آورد: اعتیاض * در معنی عوض دادن و عوض نهادن؛ انات *: آهستگی و تأنی؛ اهاب *: پوست نا مدبوغ؛ بیدر *: خرمن؛ درّ * به معنی ریختن و فرو ریختن؛ رتم * به معنی ریسمان؛ زبر *: نبشته؛ زبل *: سرگین و پیدی؛ زلق *: لغزش؛ شدق *: گوشه و دهانه، کناره؛ عش *: سبد مرغ؛ عطب *: رنج و هلاک؛ غافر *: پوشاننده؛ غلس *: تاریکی آخر شب؛ فرق *: بیم و وحشت؛ فوح *: دمیدن بوی و بوی خوش؛ مرتبس *: فربه و پر گوشت و گول ابله؛ قطاریق *: شور وغوغا، بانگ جنگ؛ کرع *: نوشیدن آب از ظرف؛ فشار *: یاوه و باطل؛ فی *: سایه؛ مزی *: صاحب مزیت و ممتاز؛ کبس *: انباشتن و پر کردن؛ هزّه *: تحریک و جنباندن. در بعضی از ینگونه استعمالات، اصل لغات غریب یا نامأنوس نیست، غرابت در شکل و صورت مورد استعمال یا در مفهوم مراد از آنهاست. از ینگونه است: طرف داشتن * به معنی چشم داشتن؛ مُنِمّ * به معنی نمّام و آنکه نمیمه کند؛ و جا * در معنی تهدید به اخصاء و شکنجه. همچنین است مواردی مثل استعمال ذرایر * در معنی ذریات و ذراری؛ سرار * در معنی اسرار؛ ملاک * در معنی ملایک، که طرز استعمال خاص محسوبست. ب

این طرز استعمال، در عین حال از ناپروایی مولانا در انتخاب الفاظ حاکی است و از بیقیدیش در آنچه به سنت‌های شعرا مربوط است. از جمله، وقتی فرعون در خطاب به موسی می گوید که مپندار بتوانی مرا بفریبی، یا به جز «فی» پس روی

←

۲۲۶۹/۱ ، ۲۵۷۴/۶ ، ۲۵۴۲/۴ ، ۱۱۸۵/۵ ، ۳۵۳/۱ ، ۲۱/۵ ، ۳۷۶۶/۱ ، ۹۳۳/۵ ، ۳۲۹۹/۴ ث: ۸۶۹/۴ ، ۸۹۵/۳ ، ۲۵۳۷/۶ ، ۲۳۵۱/۶ ، ۲۶۷۲/۱

گردد ترا*، هر چند استعمال فی در معنی سایه در فارسی بیسابقه نیست، طرز استعمالش در این کلام نامأنوس است. این هم که در جای دیگر به مناسبت اشارت به قصهٔ فرعون و قتل کودکان قوم در فردای روزی که می بایست نطفهٔ موسی منعقد گردد می گوید: تا رسید آن شب که مولد بود آن*، همین استعمال لفظ «مولد» در مفهوم موعد انعقاد نطفه که اینجا آمده است اگر در اصل «موعد» نبوده باشد شاهد دیگریست بر بی اعتنایی گوینده در انتخاب الفاظ و در طرز استعمال آنها. این هم که جای دیگر ضمن تقریر جزئیات روایت از قول منجمان به فرعون وعده می دهد که به جبران خطای گذشته مراقب «روز ولاد»* خواهند بود، نشان می دهد که گوینده از آنچه در ابیات گذشته از لفظ «مولد» خواسته است با بی مبالاتی گذشته است و در اصلاح این مسامحه هم بعدها چندان اهتمامی نیز نورزیده است. پ

۹۹

نوادر لغات که هر چند احیاناً متضمن طرز تازه‌یی در استعمال هم هست، باز از تأثیر شعر و نثر قدما بر کنار نیست و در برخی موارد هم از ادب عربی مأخوذ به نظر می رسد و به هر حال نشانهٔ سابقهٔ انس مولانا با کتب ادب و دواوین عجم و عرب محسوبست. اکثر آنها از آنگونه الفاظ و تعبیرات است که نظایرشان با تفاوتهایی بیش و کم در اشعار کسانی مانند انوری و سوزنی و سنائی و خاقانی یا در منشآت زیدری و جوینی و وراوینی و ظَهیری سمرقندی هم هست و همین نکته است که وجود اینگونه نوادر لغات و تعبیرات را از ارکان سبک بیان شعری مولانا که در غزلیات دیوان کبیر هم مختصات آن پیداست نشان می دهد. رعایت همین شیوه است که زبان مثنوی را گه گاه مثل آنچه در نثر کلیله و دمنه و جهانگشای جوینی و در شعر انوری و بعضی دیگر از گویندگان قبل از وی هست حتی بر امثال و عبارات مأخوذ از زبان عرب مشتمل می دارد. الف

در مورد امثال عربی و اقوال مأثور از قدما، طرز استشهاد از هرگونه تکلف و تصنع ادیبانه‌یی عاری است. این بی تصنعی، مخصوصاً آنجا که چیزی از متن مثل به

۹۸/* ب: ۱۸۷۲/۳، ۵۳/۵، ۱۴۸۹/۳، ۳۰۲۳/۴، ۳۶۳/۲، ۲۹۴۶/۶، ۱۵۷۸/۶، ۳۵۷۷/۶، ۱۳۴۴/۶، ۱۱۰۶/۳، ۱۴۸۰/۶، ۶۴۸/۱، ۱۹۸/۵، ۴۷۳۰/۶، ۱۸۴۵/۴، ۳۱۱۵/۶، ۱۷/۳، ۳۷۳۷/۵، ۱۶۳۷/۵، ۱۷۲۸/۲ و ۲۳۲۰/۳، ۱۰۷۲/۳، ۲۶۶۷/۵، ۳۶۸۵/۶، ۵۹/۵، ۹۸۸/۳، ۲۵۶۵/۶، ۱۱۷۶/۳، ۱۷۷۳/۵، ۱۴۶۵/۶، ۳۶۲۰/۵
پ: ۱۰۷۲/۳، ۸۴۵/۳، ۹۳۱/۳

لفظ نمی‌آید و به مضمون آن اکتفا می‌شود بیشتر جلوه دارد. از ینگونه است: اشارت به دل، و اینکه دل مرد گور خانهٔ رازست*، که به احتمال قوی با عبارت معروف عربی قُلوبُ الأحرارِ قُبورُ الأسرار مربوط باشد؛ یا این اشارت که از دل من تا دل تو روزن است*، که بیشک از عبارت مِنَ القَلبِ اِلَی القَلبِ رَوزَنه مأخوذست؛ یا این نکته که با رسول اهل کمتر گو سخن*، که بی تردید ناظر به فحوای این بیت مَثَل گونهٔ معروف است: اذا کُنتَ فی حاجةٍ مُرسِلاً   فأرسِلْ حَکیماً وَلاتُوصِهِ. همچنین وقتی می گوید که ازین سه جز لب به سخن مگشای: از ذهاب و از ذهب و زمذهبت*، ناظر به این عبارت معروف است: اُستُر ذَهَبَکَ وذهابَک وَمَذهَبَک. و وقتی خاطر نشان می کند که جرم جود بدگمانی در جهان*، به اشارت اَلحَزمُ سُوءُ الظَّنِ نظر دارد، و چون می گوید: ای خطیب این نقش کم کن تو بر آب*، ناظر به تعبیر مَثَل گونهٔ کَالرّاقِمِ عَلَی الماء است در زبان عرب. ب

در بعضی موارد، جزئی از لفظ و عبارت مأخوذ، در اشارت مولانا هم مذکورست و این خود نشانی است که از طریق آن به آسانی اصل مثل را می‌توان یافت. از ینگونه است این مصرع مثنوی که می گوید: چون حریص است آدمی فی ما مُنِع* که به عبارت: الانسانُ حَریصٌ عَلیٰ ما مُنِع، اشارت دارد؛ یا این قول که می گوید: زین قبل آمد فرج (متن فَرَح) * در زیر رنج، که از تعبیر اَلفَرَح تَحتَ التَّرَح باید مأخوذ باشد. در برخی موارد هم تصریح می کند که آنچه می گوید در مثل مذکورست، اما لفظ مثل را ذکر نمی کند. مثل این عبارت: پشه باشد در ضعیفی خود مثل*، که از مثل اَضعَفُ مِنْ بَعُوضَةٍ مأخوذست؛ یا این اشارت دیگر: پس فنون باشد جنون این شد مثل*، که ناظر به مثل الجُنونُ فنونٌ است. در پاره‌یی موارد هم از آنچه اصلش مثلی سائر یا قولی مأثورست تعبیری خاص می سازد. از ینگونه است تعبیر جرّجرّار کلام*، که در مثنوی مکرر می‌آید (§ ۸۷ الف) و مأخوذست از مثل اَلکلامُ یَجُرُّ الکَلام؛ یا عبارت وصفی لَمْ یَذُقْ لَمْ یَدرِ*، که از تعبیر مَنْ لَمْ یَذُقْ لَمْ یَدرِ اخذ شده است. پ

۱۰۰

از امثال مأخوذ، مولانا در پاره‌یی موارد جزء مثل یا تمام آن را به عین لفظ یا با اندک تغییر نقل می‌نماید و گاه مثل را تضمین و حل می کند. از ینجمله است آنچه در یکجا تصریح می کند که: فأذن بالحره مثل است و اسرق

۹۹/* ب:۱۷۵/۱، ۳۵۲/۱، ۲۱۵/۲، ۱۰۴۷/۱، ۲۲۰۱/۳، ۱۰۹٤/٤   پ:۸۵٤/۳
، ۱۱۳٤/۳، ٤٦۲۸/۳، ۱۳۸٤/۲، ۱۵٦۲/۲، ۳۵٦٦/۲

الدره زبانزد*، و این اشارت مبتنی است بر یک مثل گونهٔ عربی که مولانا اینجا دو جزء آن را در شعر خویش تقدیم و تأخیر کرده است و جای دیگر جزء آن را نقل به معنی نموده است*؛ ولیکن اصل مثل، چنانکه مَیدانی نقل کرده است، بدینصورت است: اذا سَرَقْتَ فاسرق الدُرَّة و اذا زَنیتَ فازْنِ بالحُرة[1]. البته معادل فارسی این مثل هم از قدیم شهرت داشته است و جالب آنست که آن را هم ضمن تعدادی امثال فارسی، ابوالفضل السکری المروزی به عربی نقل می کند:

اِذا وَضَعْتَ علی الرأس التراب فَضَعْ مِنْ اَعْظَمِ التَلِّ اِنَّ النفعَ مِنهُ یَقَعْ[2]

و در فارسی مثل بدینگونه است: اگر خاک بر سر کنی از تپهٔ کلان بردار. یا: اگر خاک بر سر کنی از پای تپهٔ بلند[3]. به هر حال، مولانا اینجا در آنچه از مثل عربی اخذ می کند هم جزء لفظ را نقل کرده است و هم به مثل بودنش اشارت. همچنین در ین مصرع که می گوید: آن شنیدستی که الملکُ عقیم* عین مثل را چنانکه در عبارت میدانی هست[4] اخذ می کند و در عبارت ثَبِّت العرشَ ثُمَّ انقُشْ* و اللَّجُ شوم* نیز عبارت اصل مثل در کلام گوینده تضمین گشته است.

الف

در پاره‌یی موارد هم مَثَل را از اقوال مأثوره و حتی از احادیث نبوی نقل و اخذ می کند. فی المثل، مصرع: پس کَلامُ اللَّیلِ یَمْحُوه النهارُ* شامل عبارت یا مصراع مثل گونه‌یی است که گویند در مجلس خلیفه هارون الرشید و از زبان یک کنیزک وی نقل شده است. حکایتی هم در الف لیل در باب اصل آن و آنچه بعضی شعراء عهد هارون و از جمله ابونواس در تضمین آن گفته اند آمده است که مشهورست و در کتب ادب هم بدان اشارت هست [٤]. همچنین اشارت: گوش من لایُلْدَغُ المؤمن شنید*،که مأخوذ از کلام رسول است: لایُلْدَغُ المؤمن من جُحْرٍ مَرّتین ، واین کلام به صورت حدیث هم نقل است و گویند پیغامبر آن را در مورد ابوعزهٔ جُمحی به کار برد که یک بار بعد از وقعهٔ بدر چون وی را از اسارت آزاد کرد با وی شرط کرد دو باره به جنگ مسلمین نیاید، از ین روچون در جنگ احد هم وی را با عده‌یی از مشرکان اسیر کردند رسول از آزاد کردنش امتناع نمود و این مثل را آورد[5]. به هر حال، پیداست که اصل کلام مثل سایر بوده است و وجود نظایر آن در عربی و فارسی نشان می دهد که تمثل پیامبر هم بدان می بایست به سبب شهرت آن به عنوان مثل بوده باشد و میدانی هم در مجمع الامثال آن را ضمن امثال سایر ذکر می کند؛ هر چند در بیان مورد مثل نظر وی شمول و وسعت ندارد [٥]. همچنین تعبیر اَلْحَقُ مُرٌّ* که جزو کلمات قصار منسوب به حضرت علی منقولست و ابن الطقطقی هم در کتاب الفخری راجع به آن حضرت خاطر نشان می کند که «مُرُّالحق» را طالب بود و از مکر و خدعه

کراهت داشت.[۴] به هر حال، اگر هم در ضمن کلام حضرت آمده باشد، چون مبنی بر تجربهٔ عام است، رچز آنچه نیز ز مقولهٔ نقل و تمثل بوده است و در نزد مولانا نیز تعبیر «حکم مر»* که در مثنوی مکرر هم هست از همین عبارت ناشی است. همچنین عبارت: کلُّ سِرٍّ جاوَزَ الإثنَینِ شاع * نیز مأخوذ از امثال است. جالب آنست که در بعضی نسخه‌های جدید کلیله و دمنهٔ ابوالمعالی منشی، کلام نزدیک به همین صورت مذکور در مثنوی به حضرت علی منسوبست و این انتساب البته در نسخه‌های معتبر کلیله و در مآخذ موثق دیگر هم نیست. مضمون مثل در درّة الغواص حریری ضمن بیتی مذکورست و بعضی نکته سنجان هم مراد از اثنین را در ین عبارت شفتان دانسته‌اند[۶]، یعنی سرّی که از میان دو لب انسان بیرون آید دیگر هیچ جا پنهان نمی‌ماند. نیز عبارت: وَاغتَنِم فالوقتُ سَیفٌ قاطعٌ*، که جزء اخیرش ظاهراً مأخوذ از کلام مشایخ باشد که «مشایخ گفته‌اند الوقتُ سیفٌ قاطعٌ از آنک صفت شمشیر بریدن است و صفت وقت بریدن» و این گفتهٔ هجویری[۷] نشان می‌دهد که کلام اگرهم صورت مثل دارد، مأخوذ از تعبیر مشایخ صوفیه است [۷] واینکه در کلام ابواسحق الغزی هم، با لحنی شبیه به کلام مولانا بدین صورت آمده است: بادر فان الوقت سیف قاطع،[۸] مؤید همین نکته است که بعدها کلام به صورت مثل سایر در آمده بوده است. ب

در برخی موارد، اجزاء مثل بدون اشارت به اینکه کلام مأخوذ از مثل باشد، به بیان می‌آید. فی المثل، عبارت مالا یُدرَکُ کُلُّهُ لایُترَکُ کلُّهُ در دو مصراع یک بیت عربی گنجانیده می‌شود* و البته لطف ایجاز را که از اسباب تداول و موجب سهولت حفظ و نقل مثل است از دست می‌دهد. همچنین عبارت بَعدَ خَرابِ البَصرة که اشارت به انهدام بصره بر دست زنگیان شورشگر در واقعهٔ صاحب الزنج، و کنایه از چاره و تدبیری است که به موقع انجام نشده باشد مثل گونه‌یی است که منشأ این تعبیر مولانا شده است: کاین زمان پیش از خرابی بصره است*. تعبیر بَعدَ اللتیّا وَالَّتی هم که جزو امثال سایر منشأ نقل جالبی دارد[۹]، در مثنوی* چیزی از مقولهٔ اتباع شده است. چنانکه عبارت مثل گونهٔ جاء بِالطَّمِّ والرَّمِّ[۱۰] هم در مثنوی از همین مقولهٔ اتباع وارد گشته است، بر هزاران آرزو و طم و رم*. پ

۱۰۰/۱ــ شرح مثنوی شریف ۱۱۶۸/۳ ۲ــ یتیمة الدهر ۲۳/۴ ۳ــ امثال و حکم ۲۰۶/۱ ۴ــ مجمع الامثال، طبع بیروت ۳۴۶/۲ ۵ــ سیرت رسول الله ۲/۲ــ ۶۹۱ ۶ــ الفخری/۱۲۵ ۷ــ کشف المحجوب/۴۸۲ ۸ــ جهانگشای ۱۹۷/۱ ۹ و ۱۰ــ مجمع الامثال ۱۲۵/۱ و ۱۲۳

←

۱۰۱

این بی تصنعی در تمثل به امثال عربی، در طرز استعمال الفاظ و تعبیرات مأخوذ از ادب هم در مثنوی به طور بارزی پیداست. بعضی از ینگونه لغات و تعبیرات از آنهاست و در فارسی جز در متون مصنوعی چون مقامات حمیدی و مرزبان‌نامه و تاریخ جهانگشای یا برخی اشعار منوچهری و انوری و خاقانی و امثال آنها نیست و با توجه به اینکه مخاطب مثنوی و اکثر یاران وی از طبقات محترفه و سوقهٔ ولایت بوده‌اند (§ ۷۸ـج) و علماء و ادباء و دیوانیان در بین آنها بسیار نبوده‌اند، پیداست که وقوع اینگونه الفاظ در کلام مولانا احیاناً باید به خاطر حضور بالنسبه نادر معدودی طلبه و فقهاء اصحاب بوده باشد که گه‌گاه در مجالس او حاضر می آمده‌اند، یا آنکه ناشی از استغراق ذهن گوینده باشد که به هر حال سبب می شده است تا آثار تبحر و احاطهٔ وی در ادب و لغت به طور ناخواسته و ناخود آگاه در بعضی موارد از کلام وی انعکاس بیابد و این انعکاس هم صبغهٔ تصنع و تکلف نداشته باشد. الف

از اینگونه است الفاظی چون: امتساک* در معنی حفظ و نگهداشت، حمام* به معنی مرگ، طروق* در معنی آنکه شب گاهان درآید و احیاناً دزد و شبرو، قریر* در معنی آسوده و آنکس که چشمش از اشک ریختن آرام گرفته و خنک شده باشد، عَمَد*: قایق گونه‌یی که از درخت و ریسمان سازند، غوله* در معنی نوعی گیاه بیابان که میوه‌یی وحشی و سخت و تلخ دارد، مُناخ*: خوابگاه شتر و آنجا که شتر را بخوابانند تا از آن فرود آیند، و نظایر آنها که در استعمال فارسی غالباً نامأنوس و نادر است همچنین است الفاظ و تعبیراتی مانند: جعاشیش* که ضبط سین هم در آن آمده است و در معنی زشت و پست و کوتاه بالا و مردم فرومایه است [۸]، فَدفد* در معنی ریگستان و بیابان که در شعر عرب و در کلام منوچهری هم سابقه دارد، واحد کالالف* که درشعر عرب واز جمله درمقصورهٔ ابن درید هم هست [۹]، و پاره‌یی الفاظ و ترکیبات دیگر مثل مرخ* در معنی درخت خاصی در بادیه که از چوب آن آتش سازند، غراب البین*، وربع واطلال* که غالباً از شعر و ادب عربی مأخوذند و وجود آنها در زبان مثنوی حاکی از نفوذ ادب و لغت عربی است در ذهن مولانا. ب

۱۰۰/* الف: ۲۸۰۵/۱ ، ۱۴۲۹/۲ ، ۵۲۸/۵ ، ۱۵۳٤/٦ ، ٤۷۹۹/۳   ب: ۲۲۹۸/٤ ، ۹۰۷/۱ ، ۱۱۷۹/۱ ، ۳٤٤/۱ ، ۱۰٤۹/۱ ، ۱۳۲/۱   پ: ۱۷/۵ ، ۵۳٦/٦ ، ۵۹۹/۳ ، ۳۲۸۸/٤

۱۰۱/* ب: ۳۰۹٦/٤ ، ۱۲۹۰/٤ ، ۱۹۲۳/۳ ، ۲۹٦٦/٦ ، ۱۰۸۵/۱ ، ۱۱۲۷/٤ ، ۲۰۷٤/۲ ، ٤۰٤۳/۳ ، ۱۹٤۰/٦ ، ۳۲۷۵/٦ ، ۸۵۰/۱ ، ۲۹٤٤/٦ ، ۱۳٤۵/۳

۱۰۲

به علاوه، در بین نوادر لغات مثنوی تعدادی الفاظ هم هست که هر چند در تداول فارسی گویان نا آشنا بنظر نمی رسند، اما در نظم و نثر شاعران فارس و عراق در عهد مولانا و ادوار نزدیک به عصر وی هم غالباً شیوع و تداولی ندارند. معهذا وجود بعضی از آنها در شعر امثال سوزنی و انوری، و ذکر بعضی از آنها در لغت فرس منسوب به اسدی، آنها را از لغات محاورهٔ اهل خراسان یا الفاظ معمول در شعر و ادب خاص اهل خراسان نشان می دهد. الف

از ین قبیل است الفاظی مانند: بلمه* در معنی لحیانی و آنکه ریش بلند انبوه دارد، مقابل کوسه، پخسدن* در معنی افسردن و به هم در شدن، تاسه* اضطراب ودلهره، وتسه گیر* در معنی آنچه موجب شروع اضطراب و بیقراری شود، تفس* در معنی گرما و شهوت، تولیدن* در معنی رمیدن و ناخرسندی نشان دادن، ترنجیدن* در معنی در هم رفتن و روی به هم درکشیدن، جندره* در معنی آنچه بدان چروک و ناهمواری سطح پارچه و قماش را هموار کنند، چنگلوک* در معنی آنکس که دست و پایش سست و کژ گشته باشد، خدوک* به معنی دل زده و دل آشوبی، خلم* به معنی آب بینی، ستنبه* در معنی فربه، شخولیدن* در معنی صفیر زدن و به آهنگ خواندن، شکنجیدن* به معنی نشگون گرفتن، فلیو* به معنی یاوه و بیهوده و دیوانهٔ بیخرد، گردک* در معنی جماع و زفاف، گبز* به معنی سطبر و زفت، گنگل* به معنی هزل و ظرافت و آنکه اهل آن باشد، لالنگ* به معنی زله و پارهٔ طعام که مستمندان حاصل کنند، لمتر* به معنی سطبر و فربه، منبل* به معنی کاهل و زخم خورده و آنکه تن وی از سبب جراحت می خارد، وشت* در معنی خوب و خوش، و پاره یی از اینگونه لغات که در مثنوی غریب و تا حدی نا مأنوس می نماید، به احتمال قوی از لغات محاورهٔ اهل خراسان باید مأخوذ باشد. ب

۱۰۳

کثرت نسبی لغات و تعبیرات مأخوذ از قرآن در مثنوی نکته یی است که مثل وفور موارد اخذ و تضمین آیات و وجود اشارات و قصه های قرآنی در آن، ازتوغل فوق العادهٔ مولانا در قرآن و در لطایف و اسرار آن حاکی است. وفور اینگونه

۱۰۲/* ب: ۳۵٦٤/۳ ، ۳۵٤۵/۳ ، ۸۵/۲ ، ۱۸۰/۱ ، ۲۵۲۵/۲ ، ۱۰۹۱/۱ (عنوان) ، ۲٦۳٦/٤ ، ۱۲۲۲/٦ (عنوان) ، ۳۵۵٦/۳ ، ۱۱۰۵/۲ ، ٤۱۵۳/۵ ، ۱۳۲۵/٤ ، ۷۵۷/۳ ، ۱۱۰۵/٦ ، ۱۱۷۲/٤ ، ۳۹٦٦/۵ و ۲۸۳/٦ ، ۵٤۷/٤ ، ۸۳٦/٦ ، ۳۳٤۵/۳ ، ٤۸۵/۲ ، ۱٤۵۲/۳ ، ۱۷۸۲/٦

الفاظ و تعبیرات، در عین حال نشان می دهد که نزد مولانا سعی در تطبیق مقالات صوفیه با معانی قرآنی، استعانت از الفاظ قرآنی را هم اقتضا داشته است. و همین نکته که مولانا در سراسر مثنوی قسمت عمده‌یی از قصص و اشارات قرآن را به مناسبت بیان اخذ و تفسیر می کند، ناچار باید در بسیاری موارد اخذ و اقتباس پاره‌یی الفاظ و تعبیرات خاص قرآن را نیز بر وی الزام کرده باشد و زبان مثنوی ظاهراً به همین سبب بر تعداد قابل ملاحظه‌یی از الفاظ قرآنی یا تعبیرات مأخوذ از آن اشتمال یافته باشد. الف

در بین اینگونه تعبیرات، تعدادی الفاظ هست که عین لفظ قرآن نیست اما از طریق قرآن در زبان مثنوی راه پیدا کرده است. از ین قبیل است لفظ استثنا* در معنی اِنْ شاء اللّهُ گفتن که از اشارت وَلایَسْتَثْنُونَ در قرآن کریم (۱۸/۶۸) مأخوذست. بدینگونه، هر چند لفظ درشکل اسمی خوددرقرآن نیست، درصورت فعلیش هست ومولانادر فیه مافیه هم آن رادرهمین معنی به کارمی برد ونزددیگران هم هست. همچنین است تعبیر الحاق ذُرّیات* که هر چند به این صورت در قرآن نیست از تعبیر اَلْحَقْنا بِهِم ذُرِّیَتَهُم در قرآن (۲۱/۵۲) مأخوذست. همچنین تعبیر «مُعرّف» در مورد سیما* هم هر چند به همین صورت در قرآن نیست، بیشک فحوای اشارت یُعْرَفُ المُجْرِمونَ بِسیما هُمْ در قرآن (۴۱/۵۵) منشأ این تعبیر شده است. چنانکه تعبیر قچ قربان* هم در معنی آنچه به جای فرزند خلیل قربان شد البته به لفظ یامعادل لفظی درقرآن نیست، مأخوذازتعبیر وَفَدَیْناهُ بِذِبْحٍ عَظیمٍ است درقرآن (۱۰۷/۳۷) و از این ذبح عظیم به کبش فدا هم تعبیر کرده اند. نیز تعبیر یار غار* نه فقط در مثنوی بلکه در محاورهٔ عامه هم ماخوذست از تعبیر ثانِیَ اثْنَیْنِ اِذْهُما فی الغارِ در قرآن (۴۰/۹) که در بارهٔ ابوبکرست. چنانکه لفظ تقلیب* هم که در عبارت تقلیب رب اشارت به تصرف و تدبیر حق در احوال انسانی دارد، مأخوذ از قرآن است. اما خود لفظ در قرآن نیست منشأ اخذ آن اشارت وَنُقَلِّبُهُمْ ذاتَ الیَمینِ وذاتَ الشِّمالِ است در قرآن (۱۸/۱۸) که لفظ و مفهوم را به گویندهٔ مثنوی الهام کرده است. ب

همین معنی رادر باب بعضی الفاظ یاتعبیرات دیگرمثل داحِض* که ازداحِضَه در قرآن (۱۶/۴۲)، صدّ* که از صدّوا عن سبیل اللّه در قرآن (۱۶۷/۴)، کبت* که از تعبیرات قرآنی یَکْبِتَهُم (۳/ ۱۲۷) وکُبِتوا(۵/۵۸) باید اخذ شده باشدوهمچنین در بارهٔ تعبیراتی مثل عذاب ظلّه* که از عَذابُ یَومِ الظُلّةِ در قرآن (۱۸۹/۲۶) مأخوذست و خسف قارون* که مأخوذ از اشارت فَخَسفنا بِهِ وبِدارِهِ الارضَ (۸۱/۲۸) است می توان گفت و البته نظایر اینگونه تعبیرات در زبان مثنوی بسیارست. پ

برخی الفاظ مأخوذ از قرآن نیز در استعمال فارسی نزد مولانا و دیگران مختصر تبدلی پذیرفته است. از حمیه لفظ حمیه* از لفظ حمیّه در قرآن (۲۶/۴۸)، لفظ هدیه* از هدیّه در قرآن (۳۵/۲۱) گرفته شده است و به صورت تازه‌یی که در فارسی متداول شده است در مثنوی به کار رفته است. چنانکه تعبیر قرآنی **سِدْرَة المُنْتَهیٰ** (۱۴/۵۳) در مثنوی به صورت سدرهٔ منتهی* و تعبیر **شَقّ الأنْفُس** (۷/۱۶) به صورت شق انفس* و عبارت **ذات الحُبُک** (۷/۵۱) هر چند به همین صورت هم در مثنوی* هست، احیاناً به صورت **ذو الحبک*** نیز آمده است. ت

تعداد بسیاری لغت و تعبیرات دیگر هم هست که بیش و کم به همان صورت مذکور در قرآن وارد زبان مثنوی شده است و جز در مورد استعمال غالباً با صورت قرآنی خویش نیز تفاوت ندارد. از اینگونه است الفاظ و تعبیرات: اولوالالباب* (۲۶۹/۲)، اوّاه* (۱۱۴/۹)، حُقُب* (۶۰/۱۸)، سجّین* (۷/۸۳)، عُتُو* (۲۱/۲۵)، عُرجون* (۳۹/۳۶)، کَبَد* (۴/۹۰)، کِفْل* (۲۸/۵۷)، مقیل* (۲۴/۲۵)، ناقور* (۸/۷۴)، و نظایر اینگونه الفاظ در مثنوی بسیار است [۱۰] و پاره‌یی از اینها ممکن است از طریق زبان محاوره یا تعبیرات اهل منبر در زبان مثنوی وارد شده باشد. ث

۱۰۴

اینکه تعداد قابل ملاحظه‌یی از الفاظ مفرد یا ترکیبات مثنوی به نحوی از انحاء از متون احادیث یا از مضمون اخبار و روایات صوفیه مأخوذست نشانهٔ دیگریست از استغراق ذهن مولانا در حدیث و سنت. به علاوه، از صوفی و مرشد ناموری که وعظ و تذکیرش مریدان زیادی از طبقات مختلف را جذب می کند، این توغل در حدیث و سنت البته غرابت ندارد و کثرت اینگونه تعبیرات، مثل وفور نسبی الفاظ مأخوذ از قرآن در زبان مثنوی، از لوازم بلاغت منبری گوینده نیز هست. الف

از اینگونه است لفظ ازیز* در معنی جوش دیگ که مأخوذست از مضمون این خبر که: **کانَ النبیُّ (صلع) یُصَلّی و فی جَوْفِهِ ازیزٌ کأزیزِ المِرْجَلِ** «چون پیغمبر(ع) نماز کردی اندر دلش جوشی بودی چون جوش دیگ روئین که اندر زیر آن آتش

---

*/۱۰۳ ب: ۴۹/۱ و ۱۶۳۸/۳ و ۳۶۶۵/۶ ~ ۳۸۹۷/۵ ، ۱۲۶۷/۱ ، ۲۴۷۶/۶ ، ۲۲۵۲/۲ ، ۳۹۳/۱ پ: ۲۶۲۴/۶ ، ۲۲۷۷/۶ ، ۲۵۹۸/۵ ، ۲۱۷۵/۶ ، ۲۳۶۸/۲ ت: ۳۳۴۸/۱ و ۳۹۵/۳ ، ۲۷۰۵/۱ ، ۱۷۸۸/۲ ، ۴۶۶/۴ ، ۱۰۸۵/۲ ، ۲۳۰۸/۶ ث: ۳۲۲/۱ ، ۸۸۴/۶ ، ۱۱۲۸/۶ ، ۶۴۰/۱ ، ۱۷۸/۵ ، ۲۸۰۶/۵ ، ۴۳۷۷/۳ ، ۴۰۹۷/۳ ، ۲۹۳۵/۶ ، ۷۳۲/۴

افروخته باشند»[۱]، امت و حد* که مأخوذست از خبر: يُبْعَثُ زيدُبن عمرو بن نُفَيل امةً وَحْدَه[۲]، جُهد المقلّ* که از حدیث: اَفْضَلُ الصَّدَقَةِ جُهْدُ المُقِلِّ وَابْدَأ بِمَن تَعُول[۳] مأخوذست و در شعر عرب[۱۱] هم ظاهراً در بین مسلمین از همین تعبیر مأخوذ باشد. دین عجایز* که مأخوذ از عبارت عَلَيْكُم بِدينِ العَجايز ست و این عبارت را بعضی حدیث خوانده‌اند و هر چند در آن باب اتفاق نیست در بین صوفیه و وعاظ و عوام ظاهراً به عنوان حدیث نقل می‌شده است[۴]. نظایر اینگونه الفاظ مأخوذ از حدیث در مثنوی بسیارست [۱۲]. ب

به علاوه، پاره‌یی از الفاظ مأخوذ از سنن و احادیث صوفیه هم در مثنوی هست که منشأ بعضی اصطلاحات اهل تصوف محسوبست و بدینگونه، تعدادی از اصطلاحات صوفیه هم که در مثنوی آمده است به نحوی با حدیث رسول و همچنین با قرآن کریم ارتباط دارد. پ

۱۰۵ در واقع، زبان مثنوی از تعداد زیادی لغات و اصطلاحات صوفیه مشحون است و این امری است که محتویات مثنوی آن را الزام و توجیه می کند. چرا که مثنوی نه فقط عهده‌دار تبیین حقایق و اسرار تعلیم صوفیه و در عین حال تفسیر رموز تصوف عملی است، بلکه مباحث و اشارات نظری را هم مخصوصاً به خاطر جنبهٔ عملی آنها درنظر دارد و البته استغراق ذهن گوینده درین معانی استعمال این اصطلاحات را هر چند فهم آنها برای مخاطب ناآشنا خالی از صعوبت نباشد توجیه می کند. خاصه که در مجلس نظم مثنوی، مخاطب کلام وی اکثر کسانی بوده‌اند که هم با اینگونه معانی آشنا بوده‌اند و هم در فهم دقایق آنها از گوینده ارشاد و هدایت می طلبیده‌اند. الف

با آنکه اکثر اینگونه تعبیرات قبل از مولانا هم در بین صوفیه رایج بوده است، بسیاری از آنها را مولانا در معنی خاص یا تازه‌یی به کار برده است و اکثر آنها از طریق زبان مثنوی در نزد متأخران صوفی رواج یافته است. به همین سبب، اینگونه الفاظ جزو عناصرزبان‌مثنوی محسوبند و هر چند مولانا جلال الدین برخی از آنها را شاید بیش از یک دو بار هم در تعبیر نمی آورد، طرز استعمال وی نشان می دهد که آنها را به هر حال در نوعی معنی اصطلاحی در نظر دارد و اصطلاحات و تعبیرات ذیل

۱۰۴/۱ــ کشف المحجوب ۷/۱ــ ۳۸۶ ۲ــ احیاء ۲۰۸/۱ ۳ــ جامع صغیر ۴۹/۱

۴ــ احادیث مثنوی /۶ــ ۲۲۵

۱۰۴/* ب: ۴۰۱۹/۵ ، ۳۷۸۵/۱ ، ۱۱۰۳/۵ ، ۴۸۲۸/۶

از این گونه است که در مثنوی نظایر دیگر هم دارد. ب

ابدال*: جمع بدل، که در فارسی گه‌گاه در معنی مفرد به کار می‌رود و در این صورت آن را بر شکل ابدالان جمع می‌بندند. ابدال نزد صوفیه معدودی از مردان حق محسوب‌اند که حقیقت حال آنها از خلق مستورست، اما چون قوام عالم به وجود آنهاست هر گاه یک تن از آنها بمیرد دیگری بدل او گردد، یا چون یکی از آنها به جایی سفر نماید بدل خویش به جای خود رها کند. در اقوال صوفیه در باب تعداد آنها خلاف است. چنانکه هجویری[1] شمارهٔ آنها را چهل تن و ابوطالب مکی سیصد تن[2] یاد کرده‌اند. ابن عربی آنها را هفت تن می‌داند که هر یک بر اقلیمی از اقالیم سبع نظارت دارند و هر کدام بر قدم یکتن از انبیاء هستند: ابراهیم، موسی، هارون، ادریس، یوسف، عیسی، و آدم.[3] در سنن صوفیه، یکجا تعداد آنها در شام چهل تن و در حدیث دیگر در تمام امت محمدی سی تن معدود شده است[4]. پ

ابن الوقت*: صوفئی که به حکم وارد غیبی و مغلوب حالی است که بر وی غالب و در وی متصرف است. و وی چون در تصرف حال است در نزد او به مستقبل نظر نیست و نیز برای او، هر چه آن ماضی است لایذکر بود.* در این حال، صوفی که خود را به حکم وقت می‌بیند مثل «ابن» است که دست از دامن پدر بر نمی‌گیرد اما وقت نیز که به تعبیر مولانا «اب مشفق» اوست او را به نگرش به فردا محتاج نمی‌دارد. اینکه امام قشیری می‌گوید[5] صوفی بدانچه در حال بدان اولی است مشغول و بدانچه در وقت از وی خواسته می‌شود قایم است، نظر به همین نکته دارد. اما مولانا ظاهراً اشتغال به وقت را که حال صوفی سالک است، بیشتر ناظر به مرتبهٔ تلوین او می‌شمارد و آنکس را که از وقت و حال فارغ است در مرتبه‌یی می‌داند که عنوان «صافی» دارد و حالها موقوف عزم ورای اوست*. اینجاست که صوفی «نهری باشد نه دهری که لاصباح عندالله و لامساء، ماضی و مستقبل و ازل و ابد آنجا نباشد*» و آنچه از شبلی نقل است که گفته است هزاران سال از ماضی و مستقبل نقد وقت تست[6] نیز ناظر به همین مرتبهٔ تمکین است. ت

اتحاد: حلول و اتحاد.

اتصال: فانی شدن عبدست در حق. اینکه مولانا این اتصال را بی قیاس و خالی از تکَیُّف می‌خواند* از آن روست که نزد صوفیه این اتصال نعت و وصف ندارد چرا که در اتصال نعت و صفت اقتضای اثنینیّت دارد و اینجا دوگانگی را راه نیست. ث

اثبات و نفی: شهود مرتبهٔ وجود با سبق نفی ما سوی* که از اول به مرتبهٔ الّا و

از ثانی به مرتبه لا تعبیر می کنند. مولانا در اشارت به لا و الا هم به همین معنی ناظرست: من چو لا گویم مراد الّا بود*.

اجلالی*: آنکس که مکاشف و مشاهد انوار صفات جلال باشد، و موصوف ج
باشد به اوصاف جلیل*. چون انوار صفات جلال که از عالم قهر خداوندست محرق است نه مشرق، اقتضای فنا می کند و سالک وقتی به مرتبهٔ مکاشفه رسد «اگر به صفت جلال مکاشف شود فنای حقیقی پدید آید»[7]. بدینگونه، آنکس که بدین مرتبه از مکاشفه دست یابد، موصوف به اوصاف جلیل است و از اوصاف خویش فانی. از ین رو، چنانکه از فحوای اشارت مولانا برمی آید، لازمهٔ اجلالی شدن، خالی شدن از هر گونه فضولی و دغل هم هست و آنکس که از ین گونه امراض و علل نفسانی بگذرد، دیگر هیچ چیز او را از نیل به فنا که مکاشفهٔ انوار جلال موجب آن است باز نمی دارد. چ

احد*: ذات یکتا با نفی هر گونه نسبت و اعتبار، در مقابل واحد که متضمن مفهوم وحدت هست اما با ثبوت نسبت و اعتبار. پس احد عبارتست از آنچه اعتبار تکثر و تعدد در وحدت آن راه ندارد، اما واحد نه چنان است. از ین رو، وحدت احدی غیر عددیه است و به عقل و وهم و ذات و عرض هیچ گونه انقسام ندارد؛ به خلاف واحد که وحدت عددیه دارد و چون متضمن نسبت و اعتبارست، کثیر در مقابل آن است. در صورتیکه در مقابل احد، اعتبار کثیر نیست. از ین رو، در باب احدیت و واحدیت حق «گروهی گفته اند واحد واحد هر دو یکی باشد و گروهی فرق نهاده اند (که) اَحَدٌ فی ذاتِهِ واحِدٌ فی صِفاتِه و به مقتضای لغت خود فرق افتد»[8]. ح

اخلاص*: خالص نگهداشتن عمل از هر گونه شایبهٔ عجب و ریا و حظ نفس. از ذوالنون نقل است که اخلاص را سه علامت باشد: آنکه مدح و ذم خلق وی را تفاوت نکند، آنکه عمل خود را پیش چشم ندارد، و آنکه مزد و ثواب آن را فراموش کند. خ/۱

ادب*: رعایت وحفظ حدود با خدا و با خلق، محافظت حدود و احکام. اینکه از قول حق در خطاب به موسی می گوید: موسیا آداب دانان دیگرند* از آن باب است که به تعبیر منسوب به جنید: اِنْ صَحَّتِ المَحَبَّةُ سَقَطَتْ شُروطُ الأَدَبِ[9]. خ/۲

استدراج*: آنکه خداوند، کافرعاصی رادرغفلت باقی گذارد تا وی را به تدریج به قهر و عقوبت خویش نزدیک کند. تعبیر مأخوذست از قرآن کریم: **سَنَسْتَدْرِجُهُم مِنْ حَیْثُ لایَعْلَمون وَاُمْلی لَهُمْ اِنَّ کَیدی مَتین** (۱۸۲/۷و۱۸۳). بدینگونه، استدراج کید و مکر حق است در حق کافران که به قول مؤلف شرح تعرف «چون

ایشان بیحرمتی کنند ایشان را در کشند به اسبابی تا بیحرمتی فزون کنند تا در آن تمادی هلاک شوند چنانکه با فرعون کرد»[10]. اما استدراج در مورد سالک صوفی، مشغول کردن سرّ وست به غیر که وی را به تدریج از حق دور می دارد و با اشتغال به دعوی مستغرق در ما سوی «و فرق میان کرامات و استدراج آن باشد» که به قول نویسندهٔ شرح تعرف، آنکس که کرامات گونه‌یی بر دست وی صادر می شود و آن سزای او نیست «به آنچه یابد بنازد». اما آنکس که اهل کرامات راستین است «از کرامت بترسد و بگریزد» و اگر اولیاء خدای را «چیزی از کرامت پدید آید، در ایشان ذل و خضوع زیادت گردد و ترس و تواضع بیشتر»[11]، به خلاف مدعیان کرامات که اهل استدراج هستند و معروض کید حق. د

استغراق *: تواتر انوار شهود که سالک را از خود بیخود کند، حالت بیخودی و فنا که در آن سالک از خود آگاه نیست. د

اهل خاطر *: آنکس که آنچه بر دل وی وارد آید الهام ملک یا القاء حق باشد. به هر حال: خاطر واردی است که بر دل می گذرد و پایدار هم نیست، حتی ممکن است شیطانی یا نفسانی نیز باشد. اما اهل خاطر در نزد صوفیه کسی را گویند که خاطر وی ملکی یا الهی باشد. از همین روست که مولانا درباب اهل خاطر تأکید می کند که غایب آفاق در پیش اوحاضرست. ز

اولیاء *: جمع ولی، دوستان خدا که اشارت **لاخَوفٌ علَیهِم ولا هُم یَحزَنون** در قرآن یکجا (۶۲/۱۰) راجع به آنهاست و نزد صوفیه، اینها کسانی هستند که خداوند ایشان را به دوستی و ولایت خویش مخصوص کرد، آنها را والیان ملک خویش نمود و از متابعت نفسشان رهانید[12]. بعضی متصوفه، اولیاء را در امت محمدی نظیر انبیاء در امت‌های سلف پنداشته‌اند[13]. مولانا اولیاء را محمول حق می خواند و آنها را مثل اصحاب کهف در پنجهٔ تقیب رب می یابد *. به علاوه از ولی و اولیاء الله هم گه گاه تعبیر به بندهٔ خدا می کند * که ظاهراً از فحوای عبارت **عَبْداًمِن عِبادِنا** در قرآن (۶۵/۱۸) در قصهٔ خضر و موسی مأخوذ باشد و قول رسول را در حق امیرالمؤمنین علی به همین معنی * و ظاهراً به منزلهٔ ترغیب وی به جستجوی بندگان خاص می داند؛ نظیر آنچه موسی در صحبت خضر یافت. ز

بسط: قبض و بسط.

تبتّل *: انقطاع و ترک تعلق از خلق و عالم، انقطاع کلّی. اصل تعبیر ظاهراً از قرآن (۸/۷۳) مأخوذ باشد. ژ/۱

تجلی *: عبارتست از ظهور انوار غیبی که بر دل سالک ظاهر گردد. فرق

است بین تجلی روحانی و تجلی ربانی، از آنکه طمأنینهٔ دل از تجلی روحانی حاصل نیاید و تجلی ربانی به خلاف این باشد. تجلی ربانی، تجلی ذات باشد نه تجلی صفات و البته تجلی ذات جز از وراء حجاب اسماء حاصل نمی‌شود. نور تجلی هم که موسی از طریق مکاشفه در دور احمد مشاهده کرد * در دور خود او موجب شد که طور از هم فرو پاشید و موسی بیهوش افتاد **فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا** (۱۴۳/۷). پس آنچه در دور احمد حاصل می‌شد، مرتبهٔ کمال امری بود که در دور موسی حصول تام آن ممکن نبود. بدینگونه، هر چند «تخم تجلی ابتدا در طینت آدم تعبیه افتاد، اما در ولایت موسی سبزه پدید آورد و در ولایت محمدی ثمره به کمال رسید»[۱۴].

ژ/۲ **تسلیم** *: استقبال قضای الهی است بارضا، و ثبات در ظاهر و باطن است به هنگام امتحان و ابتلا. تسلیم ناشی از توکل و مانند آن مبتنی بر تحقق توحید افعالی است. با اینهمه، بعضی صوفیه آن را از درجات عامه خوانده‌اند و نزد خاصه آن را در خور اعتبار ندانند. چرا که عبد را از خود وجود و قدرتی نیست تا آن را به هنگام نزول بلا به حق تسلیم کند؛ از آنکه هر چه عبد دارد مالک واقعی آن مولاست نه خود او.

س **توکل** *: اعتماد بر حق و یأس از خلق و از اسباب که کسب و جهد از آنجمله است. از یحیی بن معاذ نقل است که سالک متوکل نباشد الّا که راضی باشد بر آنکه در همه احوال خدای تعالی وی را وکیل باشد. بدینگونه، توکل ترک تدبیر نفس است و بیرون آمدن از حول و قوت خویش. تأکید بعضی مشایخ در التزام اسفار دایم هم غالباً مبنی بر الزام ترک مألوفات بوده است که انس و تعلق به آنها موجب عادت به اتکاء بر اسباب و منافی با اعتماد تام بر مسبب الاسباب محسوب می‌شده است و این نکته‌یی است که از فحوای یک موضع از حکایت دقوقی هم در مثنوی* مستفاد می‌شود. معهذا نزد مولانا عدم اعتماد بر اسباب، مستلزم نفی جهد نیست. چرا که نفی جهد منجر به قول جبر می‌شود که سقوط تکلیف و نفی شریعت از آن حاصل می‌آید * و قول به جبر نزد مولانا در این مفهوم مذموم است. نزد بعضی صوفیه، توکل مبنی بر شهود تصرف حق و تحقق به سرّ توحید افعالی است که در آن مقام، سالک جز تصرف حق و جز وجود حق هیچ چیز دیگر را اعتبار نمی‌کند. اما جمعی دیگر آن را از مقامات عامه می‌دانند و نزد خاصه آن را دعوی بیحاصل می‌شمرند. چرا که لازمهٔ توکل وکیل شناختن حق است در امور خویش و اعتماد بر وکالت او. اما وقتی جز حق هیچ کس به حقیقت مالک چیزی نیست، عبد از خود چیزی ندارد تا حق را در آن وکیل خویش تواند شمرد.
ش

جبر ★: اسناد فعل عبدست به خدای تعالی، و این در آن مفهوم که عامه آن را دستاویز نفی اسباب و ترک جهد می نمایند، چون به سقوط تکلیف و نفی مسؤلیت در تکلیف شرعی می انجامد، مذموم محسوبست ★. اما نزد صوفیه، جبر مبنای توکل محمود و حاصل شهود توحید افعالی است. مولانا که جبر عامیانه و توکل عامیانهٔ مبنی بر آن را رد می کند، جبری را که مبنی بر این مرتبه از شهود توحیدی می باشد وسعی و کسب را از آن باب که امر و رضای حق است با قبول و رضا تلقی می کند، مذموم نمی داند ★، از ین رو، مسألهٔ جبر و اختیار را برای کسانی از خاصان حق که خداوند چشم دل آنها را گشاده است، متضمن مفهومی دیگر ورای آنچه نزد عامه مطرح است می داند و آن را در مورد آنها از مقولهٔ شهود معیّت با حق تلقی می کند ★ که با وجود نفی قدرت از خویش، قول به اختیار هم در نزد آنها بر حفظ ادب با حق مبتنی است که در آن حال، سالک عارف مثل آدم رَبَّنا ظَلَمْنا بر زبان می راند، و برخلاف ابلیس بما أَغْوَيْتَنِی به گفت نمی آورد. ص

جبّاری ★: منسوب به جبار از اسماء خدای تعالی. جباری حق، چنانکه غزالی در کتاب **المقصد الأسنی فی شرح معانی اسماء الله الحُسْنیٰ** خاطر نشان می کند، از آن باب است که وی مشیت خود را در همه چیز تنفید می کند و هیچ مشیت دیگر در وی نافذ نیست [۱۳]. مولانا لازمهٔ شعور به جباری حق را انقیاد به حکم او و ترک اعتراض بر مشیّت الهی می داند که اینهمه انسان را متوجه به تضرع و تسلیم می نماید و از دعوی قدرت و اختیار باز می دارد. ض

جذبه ★: عنایت الهی که برای سالک موجب تقرب گردد و هر چه را در طی کردن منازل سلوک برای وی لازم است بی هیچ رنج و کوشش که سالک ورزد جهت وی فراهم سازد. در باب همین عنایت الهی است که قول حدیث گونهٔ جَذْبَةٌ مِن جَذَباتِ الحقّ تُوازِی عَمَلَ الثقلین (§ ۲۳۹ الف) را نقل کرده اند[۱۵]. ط

جلال ★: عزت حق که موجب احتجاب وی از شناخت شود و آنچه وصف ذوالجلال را مخصوص به او می دارد و خاص اوست. تجلی حق به اوصاف جلال، موجب فنای سالک در حق است و حاصل شهود آن، هیبت و غیبت است در مقابل انس و حضور که از شهود صفات جمال ناشی است. ظ

جواسیسُ القلوب ★: وصف صدیقان و اهل صدق از اولیاء که بر حسب روایت امام قشیری، ظاهراً احمدبن عاصم انطاکی این عنوان را در حق آنها بدان سبب به کار می برد که قوم بر ضمایر خلق اشراف دارند. در نزد مولانا این طایفه بر احوال خلق از خود آنها واقف ترند ★ و حتی برای تمیز و شناخت اهل خیر از دیگران،

به قول و فعل خوب هم حاجت ندارند ★.

جولقی ★ : جوالنگی یا جوالق پوش و درویش قلندر که در عهد مولانا در قونیه و همچنین در شام و مصر جماعه‌ای خاص خویش داشته‌اند و به رسم قلندران سر و روی را می تراشیده‌اند و با سر تراشیده‌شان عدس و ضعف درلباس ژنده‌یی که از جوال سیر رنگ می پوشیده‌اند در کوی و بازار می گشته‌اند. ظاهراً شیخ حسن جولقی که در اوان جوانی مولانا در دمشق وفات یافت (۶۲۲) نسبت این طریقت بدو می‌رسد[۱۶]. ع

حال: مقام وحال.

حضرت ★ : مرتبهٔ وجود الهیه، درگاه قدس که مولانا از آن تعبیر به حضرت پاکی می کند ★، همچنین مرتبهٔ ذات نزدیک بدانچه در نزد صوفیه غیب مطلق هم نام دارد ★. پیداست که مولانا هر چند مراتب وجود را آنگونه که در مکتب ابن عربی مشهورست حصر در «حَضَراتِ خمس» نمی دارد [۱٤] و از آن معنی بدین لسان تعبیر ندارد، از وجود در مرتبهٔ اطلاق تعبیر به حضرت می کند و از دیوان کبیر نیز این معنی مستفاد می شود ★ ★. ف

حلول و اتحاد ★ : فرود آمدن چیزی در چیز دیگرو یکی شدن آنها که بعضی قول بدان را در مورد اتصال انسان با خدا به صوفیه منسوب کرده‌اند و آنها خود از این نسبت تحاشی داشته‌اند. به هر حال، حلول عبارتست از فرود آمدن چیزی در چیز دیگر به نحوی که اشارت به هر یک اشارت به دیگری باشد، مثل آنچه در باب سواد و چشم گویند و آن ممکن است حلول مجموع در مجموع باشد. چنانکه اجزای حال در اجزای محل در نیاید و این را حلول طریانی گویند، یا آنکه اجزای حال در اجزای محل گنجد که حلول سریانی خوانند و این هر دو را باطل دانند و اتحاد هم لاحق به همین معنی است. ق

حق ★ : آنچه حقیقت آن ثابت و انکار آن ناروا باشد. صوفیه از خداوند غالباً به این نام وی تعبیر می کنند و از ین تعبیر مراد آن است که هر چه ماسوای اوست باطل است. با توجه به همین معنی است که مولانا شعر لبیدبن ربیعه را که شامل عبارت **ألا کُل شیٔ ما خلا الله باطلٌ** است مکرر در مثنوی تضمین می کند ★. این هم که در بارهٔ حق می گوید که نور آن ضدی ندارد در وجود ★، ناظر به بیان این معنی است که آنچه ما سوای اوست ضدّ او نیست. چرا که در مقابل وجود حق، امری هم که با او مغایر و در عین حال مثل او ثابت و متحقق و به عبارت دیگر با او مساوی باشد قابل تصور نیست، چون درصورت مغایرت با حق دیگرحق نیست. ك

خضر یان ★ : اولیاء مستور خاصه آنها که مثل خضر درماندگان و گمشدگان

را به سوی غیبی هدایت و ارشاد می کند. هر چند بعضی از صوفیه از مصاحبت خویش با خضر و از تلقی تعلیم و اشارت از وی یاد کرده اند، مراد از خضریان درین تعبیر کسانی از اولیاء و رجال الغیب هستند که بر قدم خضر یا در مرتبه او باشند.

خطوتین *: دو گام و مراد از آن دو خطوه‌یی است که بر حسب اشارت بعضی مشایخ طی کردن آن سالک را به مقصد می رساند (۲۶۱۹پ). گویند شبلی از حلاج پرسید راه به خدا چگونه است، حلاج گفت **خُطوَتانِ وَقَدْ وَصَلْتَ** دو گام است که چون برداشتی برسیدی [۱۵].

ذوق *: وجدان لذت و قوهٔ تمیز بین آنچه مطلوب و مایهٔ التذاذ هست از آنچه نیست، وجد و حالتی که از کشف و تجلی برای سالک دست می دهد و تجربهٔ آن وی را از اینکه به اوهام و هواجس قانع و خرسند گردد بازمی دارد. همچنین لذتی که ازین تجربه و ازین وجدان حاصل می شود، ذوق و ذوق حضور نام دارد.

رضا *: ترک اعتراض بر قضای حق بلکه اظهار خرسندی و وجدان سرور از وقوع آن. اینکه سالک فقدان اسباب را مایهٔ نگرانی نداند و بر مشیتِ **مُسَبّب الاسباب** راضی باشد *. ازین رو، عارف چون به مقام رضا ایستد، جستن دفع قضا را بر خود حرام داند. نیز چون تلقی صوفی از مشیت حق تلقی عاشقانه است، رضای حق را همچون مراد معشوق بر مراد خویش مقدم می دارد *.

ریاضت *: عبارتست از تهذیب اخلاق از طریق پیراستن آن از آلایش‌های مربوط به ضعف طبیعت بشری. شک نیست که ریاضت عامه با آنچه سالک طریقت به انجام دادنش موظف است تفاوت دارد و ریاضت عارف صاحب ولایت هم ورای ریاضت سالک مبتدی است.

زادن ثانی: زادهٔ ثانی.

زادهٔ ثانی *: آنکس که از عالم حس و از تعلق به دنیای صورت مرده است و در عالم غیب و معنی ولادت تازه‌یی یافته است. ظاهراً تعبیر مأخوذست از فحوای عبارت منسوب به عیسی مسیح (انجیل یوحنا ۳/۳) که غزالی هم آن را یاد می کند: **لَنْ یَلِجَ ملکوتَ السّموات مَنْ لَمْ یُولَدْ مَرّتَین.** مولانا در غزلیات دیوان شمس هم به زادن ثانی که حاصل مرگ از عالم طبیعت است اشاره دارد **.

صاحب مرکزان *: رجال غیب که بر ضمایر اشراف دارند و اقطاب و اولیاء که در هر عصر به اعتقاد صوفیه مرکز دایرهٔ وجود محسوبند.

صافی *: آنکس که در طی سلوک از کدورت تلون رسته باشد و به مرتبهٔ صفا تحقق یافته باشد. نیل به کمال مرتبهٔ صفا و دوام در آن‌را که بعضی از صوفیه

ادعا کرده اند ابونصر سراج از غلطات دعاوی آنها می خواند و آنرا امری می داند که بر دوام حاصل نیاید[۱۷]. نزد مولانا، صافی در مرتبه‌یی برتر از مرتبهٔ صوفی است و از آنجهت که محکوم به تصرف حال و متوقف در حکم وقت نیست ابن الوقت محسوب نمی شود، ابوالوقت است و در واقع از مرتبهٔ تلوین به مقام تمکین رسیده است. با

صبغة الله * : رنگ فطرت که به قول مولانا از خم صفا * برمی آید ودرآن زشتی و تیرگی ناشی از اختلاف وجود ندارد بلکه اختلاف الوان در آن به وحدت هم می انجامد. آنچه ورای مراتب تلوین احوال برای ارباب تمکین و مقامات حاصل می شود و دگرگونی نمی پذیرد. پا

عبدالعلی * : آنکس که قدر وی از اقران برتر گراید و همت وی در طلب مَعَالِی از همت اخوان بر افزاید. در تعبیر مولانا، عارف کامل که تنها برابر بسیاری از اقران باشد. تا

عزیز * : آنکس که در درگاه حق عزت دارد و گر چند در نزد خلق ندارد، وَلیِّ حق که مستور الحال باشد. ثا

عَقَبه * : پشته و منزل سخت که طی کردن آن در سلوک مقامات دشوار باشد و برای سالک درحکم امتحان و ابتلاست. جا

غوث * : قطب اولیا، آنگاه که به وی التجا نمایند و جز در آن هنگام وی را غوث نخوانند. حا

غیب * : عالم ناپیدا که ایمان بدان واجب است. آنچه در ورای عالم حس وجود دارد اما اقتصار بر حس حجاب ادراک آن محسوبست. حا

غیرت * : کراهت از شرکت غیر در حق خویش، عدم تحمل وجود انباز و رقیب که محبوب به وی توجه کند، ناشکیبایی بر توجه محبوب به غیر. از ینجاست که گفته اند غیرت نفی غیریت می کند. خا

فتوح * : گشایش و آنچه از جایی که توقع آن نمی رود برای سالک حاصل شود. از ین گونه گشایش در مثنوی گاه به **فُتِّحَتْ أَبْوابُها** * و گاه به فتح باب * تعبیر می شود و حاکی از فتوح ابواب غیبی است. به هر حال فتح و فتوحی که برای سالک حاصل می شود، ممکن است از مقولهٔ واردات قلبی باشد یا از نعمات دنیوی که در معیشت وی سبب فراغ و موجب مزید توکل و رضا گردد. از همین جاست که تعبیر «بی فتوح» در مورد آنکس که از امداد لطف محجوب و محروم مانده باشد به کار رفته است. دا

فردانی * : آنکه حق او را فرد و از سایر خلق جدا کرده باشد. ذا

فکر * :، و همچنین فکرت *، که در تعبیر حکما و صوفیه غالباً حاکی از ترتیب کردن امور معلومه برای وصول به امر مجهول است، نزد مولانا احیاناً بر آنچه صوفیه آن را تعبیر به وارد می کنند اطلاق می شود. در حکایت زن و مهمان *، زن از آنجهت که مظهر نفس است، مهمان را که رمز وارد غیبی است، چنانکه باید با تکریم تلقی نمی کند. مولانا، لفظ وارد * را به طور ایهام هم در همین مفهوم استعمال می کند. اما در باب ورود وارد غیبی بدون استعمال لفظ، بستن چشم و گوش ظاهر را شرط می داند *. به هر حال، فکر و فکرت را توسعاً در مفهوم مطلق وارد غیبی به کار می برد. را

فنا * : سقوط اوصاف مذمومه از طریق ریاضت و عدم احساس به عالم ملک و شهادت از طریق استغراق. در مفهوم اخیر، فنا عبارتست از حالی که سالک را از خودی خویش منقطع می دارد و مولانا آن را به نوعی غرقاب مانند می کند. حاصل این حال، انقطاع تام سالک است از تعلقات حسی که سالک در آن حال ادراک و شعور خود را نیز از دست می دهد *. با آنکه بعضی صوفیه به فناء ذات هم قایلند، مولانا ناظر به فناء صفات است که اهل صحو غالباً و رای آن را انکار می کنند و فناء عین و ذات را ناممکن و سعی در آن را از غلطات صوفیه می شمرند [۱۶]. البته حال آنکس هم که خود و غیر خود را در ذکر حق نفی می کند، فناء در ذکرست و در مثنوی وصف آن نیز آمده است *. در هر حال، کمال فقر نیل به فناء صفات است و آن حالی است که صوفی در آن نه خود را مالک و واجد چیزی بیابد، نه چیزی را مالک و غالب بر خویش و از این حال، گه گاه تعبیر به فناء کلی می کنند. امّا این فنا که رهایی کلی از صفات بشری است، چون به تخلق به اوصاف الهی منجر شود، آن را بقاء بعد الفنا گویند. زا

قبض و بسط * : گرفتگی و گشادگی که در منازل سلوک از احوال محسوبست. و از آن جمله، قبض به مقام خوف و بسط به مقام رجا وابسته است *. مولانا در فیه ما فیه بسط را به بهار و قبض را به خزان تشبیه می کند[۱۸]. ژا/۱

قطب * : وَلیِّ صاحب رای که در عصر و حوزهٔ خویش مرکز دایرهٔ ولایت محسوبست و بر موجب آنچه صوفیه در باب مراتب اولیاء و رجال غیب می گویند غوث عالم و سر حلقهٔ رجال غیب به شمار می آید. ژا/۲

لاو الّا * : نفی و اثبات که سر قول شهادت در کلمهٔ طیّبهٔ لآ اِلٰهَ اِلاّ اللّه، و متضمن نفی ما سوی جهت نیل به شهود اثبات حق باشد. سا

لامکان * : عالم مجردات که در آن تبدل و تغیر نیست و ماضی و مستقبل

یکسان است و همچنین عالم امر که روح بدان تعلق دارد*. شا

لاهوت*: عالم وجود الهی که فوق عالم قضا (=جبروت) و عالم قدر (=ملکوت) اوست. آنچه عالم ناسوت خوانده می شود نیز مرتبهٔ وجود انسان است که در پیش لاهوت و تنزلات آن اَخَسّ مراتب محسوبست. صا/۱

محو*: بیخودی و استغراق که در آن اوصاف بشریت از وجود سالک زدوده می شود، حالی که در آن سالک ادراک و شعور خود را نیز از دست می دهد*. آنچه در منازل سلوک مطلوب واقعی اوست و می تواند او را از مهلکات راه و از غرقاب خودی برهاند، طریقهٔ نیل به محوست که مولانا از آن به نحو محو تعبیر می کند*. صا/۲

مراقب*: آنکس که در خلوت یا در جمع به مراقبت پردازد و مراقبت عبارتست از دوام بر ملاحظهٔ مقصود و توجه تام به واردات الهی و سعی در مراعات سر در ملاحظهٔ غیب است. مراقبت که در جمع حاصل آید، همانست که بعضی از صوفیه از آن به خلوت در انجمن تعبیر می کنند. مراقبت در نزد صوفیه از احوال است. از ین رو، مثل سایر احوال موهوبی است نه مکسوبی. مراقبت در جمع هم که در مثنوی بدان اشارت هست حکم مراقبت در خلوت را دارد و دنبالهٔ ذکر محسوبست. از ین رو صوفی هر وقت که از ملازمت ذکر زبانی باز ماند، هر جا که هست یکساعت دل را مشغول ذکر می دارد و مراقب دل می شود تا چه در نظر آید[۱۹]. ضا

مرید*: سالک طریقت که قاعدهٔ ریاضت و ذکر و تمام آنچه را در طی سلوک ضرورت دارد از طریق ارشاد و تربیت تلقی از شیخی می کند که مرشد و مراد و پیر او محسوبست و او در همه احوال تابع اراده و مطیع حکم شیخ و مراد خویش است. از طرز استعمال کلمه در نزد بعضی از قدما، چنان برمی آید که لفظ مرید ظاهراً در اصل ازتعبیر مرید حق مأخوذ شده باشد[۱۷] و بعدها بر سبیل مجاز و توسع در مفهوم طالب حقی به کار رفته است که از ارادهٔ خویش مجرد شده باشد. از ین رو، به تعبیر شیخ نجم الدین رازی، وی مرید مراد شیخ بود نه مرید مراد خویش[۲۰]. به همین سبب، در آداب صحبت و شرط مریدی لازم دانسته اند که مرید در همه احوال باید تسلیم حُکم شیخ باشد و هر گونه اعتراض و شک را در آنچه وی می گوید و می کند ترک نماید. این ادب صحبت را، صوفیه بر قصهٔ موسی و خضر مبتنی می دانند که چون موسی طاقت صحبت وی نیاورد ناچار بین آنها مفارقت افتاد. صوفیه برای مریدان، آداب خاصی الزام و توصیه می کرده اند که در مثنوی* هم به بعضی از آنها اشارت هست و به عقیدهٔ اهل طریق، نیل به حق که غایت سلوک صوفیه است بدون رعایت این آداب حاصل نمی شود. طا

مقام و حال ★: اولی: آنچه سالک طریق درآن یکچند می پاید ودومین: آنچه بروی می گذردو پایدارنیست. درطی منازل سلوک، وصف عارض وزایل که آن راحال خوانند، چون تکرار یابد، وصف ثابت و قایم گردد که مقام نام دارد. نزد صوفیه اصحاب حال اهل تلوین محسوبند و ارباب مقامات اهل تمکین. بدینگونه، حال امری است که بدون تعمل و تعمد بر قلب سالک وارد می شود و مقام وصفی است که با مجاهده و تعمل کسب می شود. از ین رو، صاحب مقام در مقام خویش مُمَکّن است و صاحب حال در معرض تغیر. احوال را به همین سبب به برق جهنده مانند کرده اند که نمی پاید[۲۱]. مولانا حال را به جلوه‌یی از عروس تشبیه می کند که البته ثبات و دوام ندارد و مقام را به خلوت با آن عروس تشبیه می نماید که پایدارست★. ظا

موت پیش از مرگ★: که آن را مرگ اختیاری هم گویند. صوفیه گویند هر کس از هوای خویش بمیرد به هدیٰ زندگی یابد: **من ماتَ مِنْ هَواه فَقَد حییَ بهُداه.** موت در ینجا عبارت از قمع کردن هوای نفس است. چرا که حیات نفس به هواهای اوست و نفس در حقیقت به سبب همین اهواء نفسانی است که به عالم حس پایبندی می یابد. از ین رو، برای رهیدن از تعلقات عالم حس که غایت سلوک صوفی بدون آن تحقق ندارد، قمع کردن هواهای نفسانی را لازم شمرده اند. عبارت حدیث گونهٔ **موتوا قبلَ انْ تموتوا** (§ ۲۱۸ الف و ب) اشارت به همین مرگ پیش از مرگ است و از قول افلاطون هم نقل کرده اند که: **مُتْ بالارادة تَحیی بالطبیعة،**[۲۲] و همین مردن است که مولانا در داستان ملاقات با قطب الدین شیرازی طریقهٔ خویش می خواند که **راه ما مردن است تا نمیری نرسی**[۲۳]. عا

نقد★: صورت و نمودار حال، آنچه از وارد غیبی و فکرت الهامی حاصل آید و این را نقد حال و نقد وقت هم می گویند. همچنین نقد در مقابل نقل هم هست★ و آن عبارتست از آنچه حاصل کشف و الهام است و تحقق دارد و از مقولهٔ نقل و خبر که محتمل الوقوع است و به همین سبب احتمال صدق و کذب دارد نیست. غا/۱

واقعه★: خواب و حال استغراق که ناشی از حصر توجه در ذکر یا مذکور باشد. آنچه در خواب نموده می آید و صورت اخباری است از آنچه واقع شدنی است. چنانکه حتی آنچه بر فرعون نموده شد، واقعه و واقعات خوانده می شود★. صوفیه غالباً بین خواب و واقعه تفاوت می گذارند و واقعه را حالی می دانند بین خواب و بیداری که حواس به کلی معطل نیست[۲۴]. اما این تفاوت در مورد وارادات خود آنها صادق است و برای عامه که غالباً در حد اضغاث و احلام توقف دارند دست نمی دهد. غا/۲

وحی دل★: که وحی القلوب هم خوانده می شود★★، عبارتست از انکشاف

معانی که از سوی حق و بی واسطه‌یی بر دل سالک القاء می شود و ناشی از ارتباط بی تکیف و بی قیاس است که خداوند با جان انسان دارد.

ولادت ثانی: زادن ثانی.

همّت*: داعیه‌یی که طلب را تنها متوجه به مقصود واحد می دارد و از توجه به جز آن منصرف می کند، دل بستن به طلب مقصود چنانکه صاحب آن از این جستجو صبر نتواند کرد.

هو*: ذات خداوند در مرتبهٔ تجرد کلی و وجود مطلق که در خطاب واشاره، وجود به جز او مصداق دیگر ندارد. از ینجاست که محققان گفته‌اند **لا اله اِلاّ اللّه** توحید عوام است، توحید خواص لا اله الاّ هوست. و این قول که در فیه ما فیه مولانا هم هست منسوب به غزالی است و غزالی در باب آن به مناقشات رؤسای عوام دچار شد[۲۵]. تعبیر یاهو هم در نزد صوفیه که در مثنوی نیز هست* از همین جاست و گویند هوَ سِرٌّ اسمِ اللّه است وهوَ فی حقِّ اللّهِ تعالی اِشارةٌ اِلیٰ کُنهِ ذاتِهِ باِعتبارِ صفاتِهِ مَعَ الفَهْمِ بغیبوبَةِ ذلک[۲۶].

یقین*: اعتقاد جازم که از شائبهٔ ظن عاری باشد و عروض شک موجب زوال آن نتواند شد. مراتب یقین در لسان قرآن کریم (۷/۱۰۲) شامل علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین، است که در مثنوی هم بدانها اشارت هست*. گویند علم الیقین حال آنکس باشد که داند در دریا آب هست، عین الیقین حال آنکس که تا به دریا سیر کند و آب را در دریا به چشم خویش ببیند، اما حق الیقین حال کسی است که در دریا به آب در رود و خویشتن را در آب بشوید و از آن بنوشد. مولانا که یقین را حاصل مکاشفه و شهود می داند نه برهان و دلیل (§ ۲۴۲ت، ۲۴۳ت) ناظر به مرتبهٔ اعلای یقین است که ورای مرتبهٔ علم است. صوفیه در تفاوت بین علم و یقین، از ذوالنون نقل کرده‌اند که آنچه به چشم و حس ادراک می شود منسوب به علم است و آنچه به قلب ادراک گردد منسوب به یقین و عبارت **لوکُشِفَ الغطاء مَا ازْدَدْتُ یقیناً** که در گوینده‌اش خلاف است مبنی بر همین معنی است که یقین قایل از طریق رؤیت حسی یا برهان و دلیل نبوده است تا کشف غطاء آن را بتواند افزود، از طریق مکاشفه قلبی بوده است که افزونی نمی پذیرد و ظن و شک هم در آن راه ندارد.

۱/۱۰۵ــ کشف المحجوب/۲۶۹ ۲ــ قوت القلوب ۷۸/۲ ۳ــ فتوحات مکّیه ۹/۲
۴ــ مسند احمد ۱۱۲/۱ و۳۲۲/۵ ۵ــ الرسالة القشیریه /۳۱ ۶ــ تذکرة الاولیاء
۱۷۹/۲ ۷ــ مرصاد العباد /۳۱۵ ۸ــ شرح تعرّف ۱۰۹/۱ ۹ــ فرکاوی، شرح منازل
←

۱۰۶ با آنکه زبان مثنوی به سبب سادگی و روشنی بی پیرایه‌یی که اقتضای بلاغت منبری حاکم بر محیط عصر است اشتمال بر لغات علمی را هم مثل اشتمال بر نوادر الفاظ ادب مقتضی نیست، در بعضی موارد شاید نیز به اقتضای سبک شعری که از مکتب انوری و پیروان او مایه می گیرد، پاره‌یی لغات و اصطلاحات علمی در آن راه می یابد که بیشک تا حد زیادی ناشی از تبحر مولانا در علوم عصر خویش هم

← ۷۱/ ۱۰و۱۱ــ شرح تعرف ۱۲/۳، ۱۳ ۱۲ــ کشف المحجوب /۲۶۸ ۱۳ــ
نسفی، انسان کامل /۳۲۰ ۱۴ــ مرصاد العباد /۳۲۷ ۱۵ــ احادیث مثنوی /۱۱۹
۱۶ــ خطط مقریزی /۴۳۳ ۱۷ــ اللمع /۵۴۷ ۱۸ــ فیه مافیه /۱۶۷ ۱۹ و ۲۰ــ
مرصاد العباد /۲۸۷ ، ۲۴۰ــ۴۱ ۲۱ــ الرسالة القشیریه /۳۲ ۲۲ــ عبدالرزاق، شرح
منازل /۱۲۴ ۲۳ــ مناقب افلاکی ۱۷۶/۱ ۲۴ــ مرصاد العباد /۲۸۹ــ۹۰ ۲۵ــ
فرار از مدرسه، چاپ دوم /۱۸۱ ۲۶ــ تهانوی، کشاف /۱۵۳۹

۱۰۵/* پ:۲۶۴/۱ و ۱۴۳۴/۱ و ۱۶۸۳/۳ ت:۱۳۳/۱ ، ۲۹۰۱/۱ ، ۱۴۲۷/۳ ،
۲۷۱۴/۶ (عنوان) ث:۷۶۰/۴ ج:۲۲۴۱/۱ ، ۱۷۵۹/۱ چ:۱۹/۳ ، ۹/۳
ح:۳۸۵۶/۱ و ۸۹۰/۶~ خ/۱:۳۷۲۱/۱ خ/۲:۷۸/۱ و ۹۱/۱ ، ۱۷۶۴/۲
د:۸۰۱/۳~ ذ:۲۰۶۳/۳ ر:۳۶۱۲/۲ ز:۷۲/۱ و ۳۱۸۶/۱ ، ۳۹۳/۱ ،
۲۹۵۹/۱ ژ/۱:۴۲۳۵/۳ ژ/۲:۱۳۹۱/۳ ، ۳۵۶/۲ س:۴۶۸/۱ . ش:۴۶۹/۱ و
۹۰۹/۱ و ۹۱۲/۱ ، ۱۹۲۶/۳ ، ۹۵۵/۱ ص:۶۱۶/۱ ، ۱۴۸۸ــ۹/۱ ، ۳۰۲۶/۵~و
۱۴۶۶/۱ و ۳۰۰۹/۵ ، ۱۴۶۴/۱ ض:۶۱۷/۱ و ۶۳۰/۱ ط:۲۰۷/۳ ظ:۲۱/۳
ع:۱۴۷۸/۲ ، ۱۷۹۴/۴ ، ۲۴۰/۵ غ:۲۵۹/۱ ف:۱۹۶۱/۳ ، ۳۰۰۱/۳ ،
۱۹۵۰/۳ ق:۲۰۳۸/۵ و ۴۱۴۷/۵ ک:۸۳/۱ ، ۳۹۲۳/۱ ، ۱۱۳۴/۱
گ:۶۷۸/۴ ل:۱۵۴۹/۴ م:۴۴۶/۱ ن:۱۸۸۱/۳ ، ۱۸۷۵ــ۶/۳ ،
۱۳۵۷ــ۸/۳ و:۳۳۹۶/۳ ه:۷۵۱/۶ آ:۱۶۸۰/۱ با:۱۴۲۶/۳آ پا:۱۳۴۵/۲
، ۷۶۵/۱ تا:۲۲/۶ ثا:۲۰۷۹/۱ و ۲۲۱۹/۲ و ۱۵۱/۴ جا:۴۳۱/۱
چا:۲۸۲۵/۳ حا:۲۰۳۵/۱ خا:۱۷۱۲/۱ و ۱۷۶۳/۱ و ۱۷۷۲/۱ دا:۶۴۲/۳ ،
۱۶۵/۲ ، ۳۱۳۱/۲ ذا:۳۴۰۵/۶ را:۳۶۹۳/۵ ، ۳۷۰۲/۵ ، ۳۶۴۷/۵~ ، ۹۸۰/۱ ،
۱۲۹۱/۳ زا:۵۷/۱ ، ۱۲۸/۱ ، ۷۴/۲~ ژا/۱:۳۷۳۴/۳ ، ۳۷۶۵/۳ ژا/۲:۱۹۸۴/۲
و ۳۶۵۵/۳ سا:۱۷۵۹/۱ شا:۱۵۸۳/۱ ، ۶۱۲/۲ صا/۱:۱۷۹۰/۲
صا/۲:۵۷۵/۱ ، ۲۸۴۱/۱ ، ۲۸۴۶/۱ مقایسه با ۲۰۶۹/۳ ضا:۱۵۸/۲
طا:۵۵۰/۱ مقایسه با ۲۱۲۷/۱ ظا:۱۴۳۴/۱ ، ۱۴۳۵/۱ عا:۱۳۷۲/۴ مقایسه
با ۷۲۴/۶~ غا/۱:۳۵/۱ ، ۲۵۶۶/۳ غا/۲:۲۲۴/۲ ، ۲۴۲۵/۴ فا:۱۸۵۴/۴
قا:۳۰۶۹/۲ کا:۱۱۰۱/۱ و ۴۷۳/۱ ، ۳۳۲۰/۶ گا:۴۱۱۶/۳ ، ۳۴۹۳/۱ .

۱۰۵/** ف: دیوان شمس ۲۷۱۰۳/۵ ، ۳۵۹۲۳/۷ ، ه:۶۸۴۸/۲ فا:۳۳۱۲/۱

هست. به علاوه، از آنجا که مجالس نظم مثنوی و همچنین مجالس وعظ و تذکیر مولانا درقونیه هم ازتردد و تجمع بعضی طلبهٔ مدارس و اصحاب دیوان خالی نبوده است، وجود اینگونه تعبیرات و الفاظ علمی تا اندازه‌یی نیز نشان توجه گوینده به حد ادراک و سطح توقع آندسته از اینگونه مخاطبان و مستمعان محسوبست که ذکر اینگونه الفاظ و تعبیرات بیش از هر چیز حاکی از توجه گوینده به حضور آنها در مجلس خویش است و مثل آن است که در ذکر و نقل اینگونه الفاظ و اصطلاحات، گوینده طیّ لحظه‌یی چند محدود نظر خود را از عامهٔ مستمعان برمی گیرد و برای آنکه این جماعت محدود نیز خود را در مجلس وی بیگانه نیابند، یک لحظه نیز با آنها و به زبان آنها سخن می گوید. الف

در هر حال، وجود الفاظ و تعبیرات مأخوذ از علوم، ناشی از توغُّل گوینده در مسایل و ابواب علوم اهل مدرسه است. طرح و بحث بعضی از مسایل علمی که جرّجرّار کلام مولانا را گه‌گاه بدانجا می کشاند، غالباً با چنان عمق و دقتی مقرون است که در تبحُّر گوینده درین مباحث جای تردید نمی گذارد. چنانکه الفاظ مربوط به مبادی بعضی علمها هم که در مثنوی هست، بیشک از آنجا ناشی است که این مبادی جزو تعبیرات زبان محاورهٔ شخصی مولانا بوده است و در استعمال آنها تا حدی نیز نظر به میزان ادراک مخاطب عادی دارد و نمی خواهد دانش و ادراک او را به کلی نادیده گیرد. ب

در بین اینگونه تعبیرات علمی، آنچه به مباحث فقه و فتاوی و اصول احکام شرعی مربوط است، تنوع و کثرت بیشتری دارد و غیر از الفاظ و تعبیرات، مباحث و مسایل مربوط به فقه و اصول احکام هم احیاناً در کلام گوینده انعکاس می یابد و پیداست که تماس و احتیاج هر روزینهٔ گوینده و مخاطب با اینگونه مباحث موجب این امر باید باشد. پ

از این جمله است اشارت به قاعدهٔ طرد و عکس * که در اصول فقه و در نزد علماء منطق رایج است و نزد فقها عبارت از آن است که حکم در وجود و عدم بر وصف موضوع مترتب باشد. بدینگونه، چون هرجا وجه جامع هست حکم هم هست (طرد) و هر جا وجه جامع نیست حکم هم وجود ندارد (عکس)، پیداست که علت حکم همان وجه جامع است و این تلازم وجه جامع با علتِ حکم را که در واقع حکم هم در وجود و هم در عدم دائر به آن است دوران نیز می خوانند و مولانا در غزلیات شمس هم از دوران و قیاس یاد می کند. ** و اینکه دوران و قیاس تنها طرق نیل به حکم باشد اظهار تردید می نماید. همچنین است اشاره به مبحث تنقیح مناط * که

عبارتست از کشف و استخراج آنچه می‌تواند مناط و ملاک حکم باشد بر مبنای قیاس از روی آنچه در حکم مشابه آمده است. این قاعده، در موردی که حکم صریح مستند وجود ندارد، موجب نیل به قطع یا ظن در باب حکم مربوط به مورد مسکوت خواهد بود. نیز از همین مقوله است اشارت به مسألهٔ نص و قیاس نزد مجتهد*، که فقها در استخراج حکم وقتی نص صریح خالی از تعارض از قرآن یا سنت یا اجماع نباشد قیاس را قابل استناد می‌شمرند و شک نیست که قیاس ورأی در مقابل نص دیگر اعتباری ندارد. البته آنچه در نزد شافعی تعبیر به اجتهاد می‌شود، همین قیاس است در برابر نص[1]. ولیکن ظاهریه از فقها چون محمدبن داود اصفهانی وهمچنین اهل حدیث چون احمدبن حنبل، قیاس را نفی کرده‌اند و کسانی هم که آن را حجت و مستند دانسته‌اند عملاً گفته‌اند فقط وقتی از قرآن و سنت هیچ مستندی جهت حکم مورد نیاز به دست نیاید، رجوع به قیاس جایز تواند بود[2]. معهذا، این اجتهاد هم که عبارت از استعمال قیاس در استنباط احکام شرعی است ممکن است مخطی یا مصیب باشد[3] و در این باب بحثها هست. مولانا وقتی قیاس را به حکم اولُ مَن قاسَ ابلیسُ رد و نفی می کند*، به قیاس معتزله و اهل تأویل که منجر به شک آنها در نبوت و معجزه می شود نظر دارد، به آنچه مربوط به فقه است ناظر نیست. چرا که خود او در آنچه به فقه مربوط است مذهب حنفی دارد که بیش از سایر مذاهب فقهی متکی بر قیاس است و به همین سبب نیز مخالفان ابوحنیفه در طریقهٔ وی طعن کرده‌اند و شیوهٔ قیاس را باطل خوانده‌اند. به هر حال، طرح اینگونه مباحث و اشارات درمثنوی از توغّل مولانا درفقه و مباحث فقها حاکی است. ت

بدون شک، اشتغال به تدریس فقه که حتی بعد از مولانا هم مدتها در بین بعضی از اخلاف و احفاد او ادامه یافت، در نزد وی حتی در دورهٔ اشتغال به نظم مثنوی و با وجود دستگاه ارشاد و خانقاه، همچنان مثل دوران قبل از ملاقات با شمس تبریز دوام داشت. چنانکه می گویند مولانا تا آخر عمر همواره وجه معاش از «مرسوم مدرسه» دریافت می کرد و به همین سبب سفارش کرده بود[4] تا چون درخواست فتوایی به نزد وی آرند، در هر حال که هست و گر چند در حمام یا در حال سماع باشد آن درخواست به وی رسانند. این همه نشان می دهد که در تمام عمر، ارتباط وی با مسایل مربوط به فقه و فتاوی نباید قطع شده باشد. ث

اینکه در پاره‌یی روایات گه‌گاه به مناقشهٔ بعضی‌فقیهان در باب برخی فتاوی و احکام وی اشارت می شود[5]، مخصوصاً با توجه به قول مؤلف جواهر مضیئه که او را «واسع الفقه»[6] می خواند و حتی در مذهب حنفی و در علم خلاف تبحر وی

را تصریح می کند، نشان می دهد که تعبیرات فقهی و مباحث مربوط به آن در مثنوی، از استغراق گوینده درین مباحث ناشی است.

ج

در بین مراجع عمدهٔ وی در فقه، مناقب نویسان نام کتاب الهدایهٔ مرغینانی (وفات ۵۹۳) را ذکر کرده‌اند که مولانا و پدرش غالباً به مطالعهٔ آن اشتغال و استمرار داشته‌اند[7]. این کتاب در آن ایام از کتب عمده در فقه حنفی محسوب بوده است و فقهاء قونیه در آن روزگاران بدان رجوع و اعتماد بسیار می کرده‌اند. همچنین ذکر نام بعضی کتابهای فقه مثل زیادات * که نام رساله‌یی است در فقه تصنیف محمدبن حسن شیبانی حنفی، و مثل «وسیط» و «محیط» * که شاید مراد از هر دو کتاب الوسیط امام ابوحامد غزالی در فقه شافعی باشد و نیز اشارت به اصطلاح اصولین * که مراد از آن اصول عقایدو اصول فقه است، جملگی حاکی از قدرت و تبحر مولانا در ین گونه مباحث است. به علاوه، این نکته که فقهاء و علماء قونیه در آن عصر از جمله صدرالدین قونوی شیخ الاسلام و سراج الدین ارموی قاضی قونیه[8] در وی همواره به چشم تعظیم و تکریم می دیده‌اند، می بایست تا حدی در معنی تصدیق و اذعان صریح به تبحر وی در علوم شرعی بوده باشد.

چ

در واقع، پاره‌یی از مسایل مربوط به فتاوی و احکام در مثنوی با طرز بیان فقیهانه هم طرح و حل می شود. فی المثل، در مسألهٔ ضرب منجر به فوت طفل به وسیلهٔ معلم و پدر، مسأله را بر وفق مذهب بوحنیفه جواب می دهد که اگر کودک را پدر برای تأدیب یا تعلیم قرآن بزند و او بمیرد پدر باید خونبهایش را بپردازد و از او ارث هم نمی برد، اما اگر معلم با اذن پدر پسر را بزند و او بمیرد ضامن دیه نیست * و این حکم، چنانکه در فاتح الابیات هم هست، بر وفق مذهب ابوحنیفه است [۱۸]. همچنین در آنچه راجع به جرم تلف و دیهٔ حیوان در قیاس با انسان مطرح می کند * طرح و قیاس فقیهانه است، هر چند توجیهی * که وی از حکم می کند ظاهراً مبنای فقهی ندارد.

ح

در باب شاهد و شهادت، یکجا به مناسبت اشارت می کند که در شاهد حریّت شرط است و هر چند از اینکه گواهی آنکس که آزاد نباشد مسموع نیست، نتیجهٔ عرفانی در نظر دارد. اما به هر حال این نکته را به درستی خاطر نشان می سازد که آزاد بودن هم مثل مکلف بودن و احراز علم و عدل در مورد شاهد و شهادتش ضرورت دارد. بدون شک، با احراز این شرط و سایر شرطهاست که جای دیگر خاطر نشان می نماید که قول شاهد در نزد قاضی بیش از دعوی مدعی اهمیت دارد *. همچنین اشارت به این قاعده که به حکم شریعت دیت قتل خطا برعاقله است *،

متضمن بدین این نکته است که خویشان ذکور شخص وقتی وی مرتکب قتل غیر عمد شود، اداء دیه (=عقل) را بر ذمه دارند و آن را باید در طی سه سال بپردازند. حکم البته مبتنی بر حدیث نبوی است و در باب جزئیات اجراء و موارد شمول آن بحث هست[9]. نیز اشارت به این نکته که: مست و بنگی را طلاق و بیع نیست*، حاکی از اشتغال به این گونه مباحث در ضمن تدریس و فتوی است. خ

از همین گونه مبحث است اشارت در باب حدّ و تعزیر و اینکه هر کس در ضمن اجراء آن هلاک شود ضمان آن بر قاضی نیست*. در ین مورد، حد عقوبت معیّن و محدودی است که برای بعضی امور در شرع مقررست و شامل اموری مانند زنا و لواط و قذف و شرب خمر و سرقت و امثال آنهاست، برخلاف تعزیر که هدف آن تنبیه و تطهیرست و عقوبت معین مقرر ندارد، به رأی قاضی موکول است و مورد آن هم موردی است که در آنها حد و عقوبتی مقرر نباشد. یا اشارت به مسألهٔ خلع و مبارات* که دربارهٔ حدود و شروط آنها اقوال گونه گون هست. حتی خلع را که طلاق یا فسخ نکاح براساس درخواست زوجه و اظهار بیزاری اوست و در ازاء تأدیهٔ مبلغی معین معادل مهر یا بیش از آن از جانب زن، واقع می شود ابوحنیفه و مالک طلاق خوانده‌اند. لیکن در مذهب ابوثور و داود ظاهری و همچنین در قولی از احمد حنبل و شافعی، فسخ محسوبست و بعضی آن را از مقولهٔ معاوضه شمرده‌اند. اما مباراة در نزد فقهاء حنفی طلاقی است که مبنی بر تراضی در فسخ نکاح بین زوج و زوجه یا تفویض امر به زوجه از طرف زوج باشد که آن را بعضی فقهاء دیگر نوعی خلع می پندارند و در باب توافق آن با آنچه طلاق سنت می خوانند نیز بحث است و مالکیه آن را مکروه می شمرند و بحث در جزئیات این مباحث، مربوط به آنچه در اشارت مثنوی آمده است نیست. د

همچنین است اشارت بدانچه آن را دور یا مسألهٔ دور می خوانند* که مراد از آن به احتمال قوی مسألهٔ دور ابن سُرَیج است که غزالی در مواضع مختلف آثار خود بدان توجه دارد[10] و ممکن است در ینجا به مناسبت ذکر باب سلسله* که ظاهراً نوعی قیاس مبنی بر فرض تسلسل علل باشد، به مسألهٔ دوران قیاس ناظر باشد یا نظر به دور مقابل تسلسل باشد که در استدلال واقع می شود و دور مستلزم توقف شیء به نفس می شود و سلسله یا تسلسل مبنی بر فرض عدم تناهی در اسباب. این هم که یکجا* به مناسبت تفسیر حدیث لارُهْبانیّةَ فی الإسلام می گوید قول انفقوا در قرآن کریم مفهوم اِکْسِبُوا ثم انْفقوا را متضمن است و وقتی امر اِصْبِروا یا حکم لاتُسْرِفوا در لسان شرع می آید حاکی از وجود رغبتی که صبر از آن اولی است و از جواز اکلی

است که فقط اسراف در آن نه نفس اکل مورد نهی است، در حقیقت گویندهٔ مثنوی به زبان فقها بحث می کند و اینکه در تقریر مراد خاطر نشان می کند که محمول علیه وقتی محمول به در برابرش نباشد وجودش ممکن نیست* نیز طرز بیانی فقیهانه است از تبیین این معنی که آنچه «چیزی» بر آن «حمل» می شود اگر آن «چیز» موجود نباشد پیداست که دیگر «چیزی» بر آن «حمل» نشده است تا آن را بتوان محمول علیه خواند. به هر حال، این طرز بیان فقیهانهٔ وی حاکی از توغل و استغراق وی در فقه و فتوی است.

همچنین است اشاره به مسألهٔ کیس*، و اینکه وقتی طرار از کیسه یا جوالی که صاحب مال با آن همراه یا به هر حال مراقب آن است سرقتی کند قطع ید بر وی واجب نیست. مسألهٔ کیس و اینکه بر سارق آن چگونه حکمی باید کرد تا در عین حال موجب منع و ردع هم بشود [۱۹]، در جامعهٔ شهری که کیسه ربایی در آن در بازارها متداول است امریست که غالباً قاضی و مفتی با آن مواجه است و یک اشارت آمیخته به ایهام مولانا در دیوان کبیر** هم از رواج این طرز سرقت در بین جوانان و نو بالغان قونیه حکایت دارد. یا اشارت به قبض اعمی* که تحقق بیع را در مورد اعمی به وسیلهٔ قبض و تملیک نشان می دهد، نه مجرد رؤیت که در مورد دیگران مبنای حکم است و از ین روست که اعمی آنچه را قبض کرده باشد به تاوان آن ملزم است[۱۱]. هر چند مولانا در ین استعمال، تعبیر را در معنی آمیخته به تأویل عرفانی به کار می برد، البته به آنچه در ین مورد در اصطلاح فقها معمول است [۲۰] نیز نظر دارد. چنانکه به کلب معلَّم* هم که صید آن حلال است اشارت دارد و هر چند معلَّم بودن سگ را موجب تبدیل طبیعت او نمی یابد، پیداست که اینجا نیز ناظر به مسألهٔ فقهی است [۲۱] و اینکه سگ تعلیم یافته را هر گاه با شرایط و آداب خاص به صید حیوان حلال گوشت برانگیزند شکار او حلال است.

نظیر اینگونه تعبیرات معمول در نزد فقها، در بسیاری موارد دیگر هم در مثنوی هست که از آنجمله است: استنشاق و استنجا* که اولی عبارتست از آب در بینی کردن به هنگام وضو و دومی پاک کردن موضع پلیدیست با سه پاره کلوخ در هنگام طهارت؛ تحرّی قبله* که جستجو کردن قبله است به رأی غالب آنجا که وقوف بر حقیقت آن بر نمازگزار متعذر باشد؛ دِرَّه*: تازیانه که در حدّ و تعزیر به کار برند؛ دون القلتین*: آنچه کمتر باشد از مقدار دو سبوی آب و اندازهٔ دو سبوی آب نزد فقها نجاست نمی پذیرد؛ رامی* که تیرانداز به شرط مرادست بر وفق آنچه فقها در سبق و رمایه گویند؛ ضمان* که عبارتست از التزام تأدیه حق یا دین دیگری بر وفق آنچه نزد

فقهی مطرح است؛ مستحاضه*: زنی که بیرون از هنگام عادت آلودگی بیند. اشتمال
بر امثال این مبحث و تعبیرات، محتوای زبان مثنوی را برای مخاطب عادی دشوار ز
فهم می کند.

۱۰۷ غیر از فقه و طرق و اصول استخراج احکام و فتاوی از آنچه به
علوم دیگر از لغت و نحو و بلاغت تا حساب و نجوم و طب و کلام و حکمت مربوط
است نیز برخی الفاظ و تعبیرات در مثنوی هست که حاکی از انس خاطر و احیاناً الف
توغل وی در مسایل و اصطلاحات آنهاست.
از آنجمله است اشارت به حساب خطأین* که در حساب از طریق دو
مفروض خطا یا محاسباتی به طریق خاص، عددی را که یافتن آن مطلوب است
می جویند[1]؛ اشارت به تعبیرات احتراق* و محترق* در مورد ستارگان که حال و
وصف سیارات خمس یعنی زهره و عطارد و مریخ و مشتری و زحل را وقتی با آفتاب
در یک درجه ازمنطقة البروج قرار گیرند[2] نشان می دهد؛ اشارت به حبس شدن آفتاب
در عقدهٔ ذنب* که شامل قول منجمان در باب ذنب تنّین است و با عقدهٔ رأس تنین
دو موضعی را که در آنها احتمال وقوع خسوف برای قمر هست[3] معلوم می دارد. ب
همچنین اشارت به نام ستارگان و سعد و نحس آنها از جمله به عطارد*، به
نحس کیوان و سعد مشتری،* به زحل*، به سماک*، به حضیض و اوج* کواکب،
از انس و آشنایی با نجوم حاکی است و اشارتهای مکرر به امراض و ادویه و عقاقیر
طبی مثل هلیله*، بلیله*، بلاذر و افیون*، تریاق فاروقی*، کحل عزیزی*،

۱/۱۰۶ــ الشافعی، رساله فی اصول الفقه /۶۵~ ۲ــ رازی، مفاتیح الغیب ۴۶۵/۲
۳ــ تفتازانی، شرح عقاید النسفیه /۱۴۵~ ۴ــ رسالهٔ فریدون /۹۷ ۵ــ مناقب ۴۲۲/۱
۶ــ جواهر المضیئه ۱۲۴/۲ ۷ــ مناقب ۴۱۹/۱ و ۵۴۸ ۸ــ مسامرة الاخبار
/۲۱ــ۱۱۹ ۹ــ دمشقی، رحمة الامه فی اختلاف الائمه /۱۳۴ ۱۰ــ فرار از مدرسه/
۱۴۳ــ۴ ۱۱ــ کیمیای سعادت، طبع خدیوجم ۳۲۹/۱
۱۰۶/* ت: ۴۱۸۰/۶ ، ۷۱۷/۶ ، ۳۵۸۱/۳ ، ۳۳۹۶/۱ چ: ۳۸۴۹/۳ ، ۲۲۱۰/۲ ،
۲۶۵۶/۳ ح: ۱۵۱۶/۶ ، ۱۷۱۱/۴ ، ۱۷۱۲/۴ خ: ۲۸۶۸/۶ ، ۱۵۱۴/۶ ،
۶۷۲/۳ د: ۱۵۱۱/۶ ، ۳۸۵۲/۳ ذ: ۳۸۵۰/۳ ، ۳۸۴۹/۳ ، ۵۸۰/۵ ، ۵۸۳/۵
ر: ۳۸۵۱/۳ ، ۳۰۴۹/۳ ، ۴۸۵۹/۶ ز: ۲۲۲۱/۴ ، ۲۲۸۵/۱ ، ۳۷۴۲/۴ ، ۳۳۰۹/۲ ،
۱۶۶۵/۱ ، ۱۵۲۴/۶ ، ۱۷۹۷/۲
۱۰۶/** ت: دیوان شمس ۸۲۵۹/۲ ر: ۹۴۱۴/۲

محموده* که داروی اطلاق است، تخم صرع* که نوعی گندم موسوم به شیلم یا گندم دیوانه است و گویند نان آن، خورنده را گیج و دنگ کند و همچنین به امراض مختلف مثل لقوه*، سرسام و مغص*، دق*، تب و قولنج*، سل*، سدّه و استسقا*، جوع البقر*، ماخولیا* و نظایر آنها از آشنایی گوینده با طب و طبیب حکایت دارد. پ

در واقع، به پاره‌یی مسایل و مباحث علمی طب نیز در مثنوی اشارتهایی هست که تا حدی نشان آشنایی دارد از آنجمله است اینکه علاج اهل هر شهری* جداست[۴]، اینکه جنین از خون تغذیه می کند و چون ولادت یابد خون برای تغذیهٔ وی تبدیل به شیر* می شود[۵]، همچنین اشاره به قبض و اطلاق*، به باب العلل در طب*، به فهرست طب* که اینهمه تنها مأخوذ از معلومات عامیانه و مستند به الفاظ جاری به نظر نمی آید. چنانکه در باب اسطرلاب —یا به املاء اصطرلاب که درمثنوی است— اشارتهای مولانا به طالع* و اصطرلاب* و اصطرلاب ریز* که سازندهٔ اصطرلاب است و عنکبوت اصطرلاب* که نقوش واقع بر صفحهٔ آن است. به احتمال قوی حاکی از اطلاعات بالنسبه دقیق در ینگونه مباحث و مسایل است. ت

اشارت به این نکته که نجوم و طب هم مأخوذ از وحی انبیاست*، شاید در عین حال توجیه گونه‌یی برای اشتغال خود وی و بعضی مشایخ کبرویه در خراسان عهد خوارزمشاهیان بدینگونه علوم یا لااقل مبادی و مباحث آنها باشد که تصنیف کتابهایی هم چون ذخیرهٔ خوارزمشاهی و خُفّی علایی در همین ایام، حکایت از علاقهٔ عامهٔ فارسی خوانان عصر به اینگونه علم ها دارد. معهذا، آنچه از اینگونه الفاظ و اصطلاحات در مثنوی هست، در مقابل نظیر اینگونه معانی که در حدیقة الحقیقه یا الهی نامهٔ حکیم سنائی مخصوصاً در باب التاسع آن آمده است بسیار نیست، اما برخلاف سنائی که در آن باب و سایر بابها غالباً نظر به عرض هنر دارد، اینگونه معانی و الفاظ در مثنوی از هرگونه اندیشهٔ عرض هنر به دورست و از ین روست که به کثرت آنچه در حدیقهٔ سنائی آمده است و در عین حال به آنگونه صورت منظم که در حدیقه مذکورست نیز نیست. ث

باری، اشارت به برخی تعبیرات و مسایل مربوط به فلسفه و کلام مثل جوهر و عرض*، عناصر*، موالید*، عین و عرض*، اعیان*، ماهیت*، قدیم و حادث*، محمول و موضوع*، یا تعبیرات مربوط به بلاغت و نحو و لغت مثل حصر و قصر*، اضمار و مجاز*، خفض و رفع*، خافض و رافع*، مصدر و تصریف*، فاعل در عبارت ماتَ زیدٌ* که مصطلحات و مباحث اهل مدرسه است نیز در مثنوی بسیارست. اینهمه، زبان مثنوی را گه گاه به زبان انوری و سنائی و خاقانی در شعر،

شبیه می کند و در عین حال حاکی از وسعت اطلاعات گویندهٔ مثنوی است که با وارستگی صوفیانه و بیزاری که نسبت به علم قال و علم بحثی نشان می دهد، وقوع آنها در کلام وی جز آنکه ناشی از عدم توجه و حاکی از انس دیرین با علوم اهل مدرسه باشد، محمل دیگر ندارد و برخلاف آنچه در مورد امثال انوری و خاقانی و رشید وطواط ممکن است به خاطر آید، بدون شک نظر به اظهار فضل و اثبات تبحر در فنون مختلف که اشارت نظامی عروضی در کتاب چهار مقاله[6] هم آن را در مورد شاعران و دبیران، خاصه ندیمان و مداحان ارباب قدرت تجویز و به طور ضمنی توصیه می کند ندارد. ج

۱۰۸

طرفه آن است که در بعضی موارد، مولانا آنچه را نزد حکما یا صوفیهٔ عصر در معنی اصطلاحی استعمال می شود، در مفهوم دیگر که خاص خود او یا به هر حال خارج از وضع اهل اصطلاح است به کار می برد. الف

از ینجمله است تعبیر حس مشترک که نزد حکما بنطاسیا[+] نام داردو قوه‌یی از قوای پنجگانهٔ باطنی محسوبست که مدرکات حواس ظاهر را با هم مرتبط می کند و حکم سرچشمه‌یی را دارد که انهار پنجگانهٔ حواس ظاهر در آن می ریزد[1]. پس این حس که از قوای مدرکهٔ نفس حیوانی است هر چند بین انسان و حیوان مشترک است تمام ما به الاشتراک بین ادراک انسان و حیوان نیست، اما آلت مخصوص دارد و حکماء محل آن را هم در مقدم دماغ تعیین کرده‌اند[2]. معهذا، مولانا وقتی از حس مشترک سخن می گوید[*]، نظر به این قوهٔ خاص ندارد، تمام آنچه را از حواس ظاهر و باطن در مرحلهٔ ادراک بین انسان و حیوان مشترک به نظر می رسد در نظر دارد و از همین روست که می گوید به مجرد حس مشترک و آنگونه ادراک پست مبتذل که

۱/۱۰۷ و ۲ و ۳ـ التفهیم /۵۱ ، ۸۲ ، ۳۵۸ و ۲۱۲ ۴ و ۵ـ فردوس الحکمه، طبع صدیقی /۵۷۰ ، ۳۲ ۶ـ چهارمقاله، مقالهٔ دوم، ذیل حکایت اول، فصل

۱۰۷/★ ب:۴۱۸۲/۶ ، ۷۵۴/۱ ، ۲۶۷۱/۲ ، ۳۹۹۱/۱ و ۳۵۸۲/۵ پ:۱۵۹۸/۲ ، ۱۷۰۹/۲ ، ۱۷۱۳/۲ ، ۱۹۹/۵ ، ۱۲۸۸/۱ ، ۵۴/۱ ، ۲۳۵۲/۴ ، ۱۵۳۰/۴ ، ۴۲۳۸/۵ ، ۴۶۴۷/۶ ، ۳۲۰۹/۶ ، ۲۱۵۰/۱ ، ۲۹۱۴/۳ ، ۳۹۸۳/۳ ، ۱۲۸۰/۱ ، ۱۶۹۷/۵ ، ۱۷۰۲/۵ ، ۲۱/۳ـ۲۹۲۰ ، ۲۴۰/۲ ، ۲۲۲/۲ ت:۱۴۷/۱ ، ۱/۲ ، ۵۴/۱ ، ۷۹۶/۴ ، ۳۱۰۶/۴ ، ۱۷۱۲/۲ ، ۱۱۰/۱ ، ۱۹۰۲/۵ ، ۳۱۴۰/۶ ث:۱۲۹۴/۴ ج:۱۷۶۱/۲ ، ۱۱/۳ ، ۱۶۶۶/۱ ، ۳۹۵۲/۶ ، ۵۶۴/۵ ، ۳۶۵۰/۳ و ۳۸۵۳/۳ ، ۳۹۵۲/۶ ، ۵۶۶/۵ ، ۲۹۳۱/۴ ، ۱۷۶۲/۲ ، ۱۸۴۸/۶ ، ۱۸۴۷/۶ ، ۷۹۵/۳ ، ۳۶۸۳/۳

منحصر در حواس پنجگانهٔ ظاهر و باطن است و انسان و حیوان در آن اشتراک دارند ممکن نیست بنی آدم محرم درگه الوهیت گردد و به تشریف کَرَّمْنا که در قرآن شریف (۷۰/۱۷) انسان بدان اختصاص دارد «مکرم» شود. پس، ورای این حس عادی که انسان و حیوان در هر دو قسم ظاهر و باطنش با یکدیگر انبازند، حس دیگری هم هست که انسان به وسیلهٔ آن مستعد دریافت مرتبهٔ رؤیت و مشاهده می گردد [۲۲]. بدینگونه، چنین می نماید که آنچه مولانا از حس مشترک در نظر دارد مفهومی عام‌تر و وسیعتر از مصطلح رایج حکما را شامل می شود و گویی سرایندهٔ مثنوی خود را در ینجا در چهارچوبهٔ مواضعات حکما مقید نمی دارد. ب

در مورد اصطلاح حَضْرَت (§ ۱۰۵ ف) هم استعمال مولانا در مثنوی* با آنچه در زمان وی در قونیه مخصوصاً نزد شیخ صدرالدین قونوی و سایر اصحاب مکتب ابن‌عربی در تعبیر از مراتب وجود معمول بوده است تفاوت دارد. چرا که وی برخلاف پیروان ابن‌عربی فقط از وجود در مرتبهٔ اطلاق تعبیر به حضرت می کند و آنچه را ماسوای آن است مراتب وجود نمی خواند. اما شیوهٔ استعمالی که وی از اصطلاح «عدم»* دارد و از آن به نیستی* هم تعبیر می کند، به طرز تلقی ابن‌عربی از مفهوم عدم (§ ۲۶۵ ب) بی شباهت نیست در واقع، نزد ابن‌عربی، عدم ظرف اعیان ثابته در مرحلهٔ قبل از ظهور آنهاست و به اینجهت از ین «نِسَب ذاتیّه» در مرتبه‌یی که فاقد صورت هستند تعبیر به اعیان ثابته در عدم می کند. این طرز تلقی که نزد وی بر نظریهٔ فیض اقدس و فیض مقدس مبتنی است عدم را دهلیز کمون اعیان ظاهر می سازد که با آنچه مولانا در تلقی از عدم به عنوان کارگاه صنع دارد* و بدینگونه برای آن نوعی ثبات و تقرر را الزام می کند خالی از شباهت نیست؛ هر چند اوصاف عدم و مراتب ظهور نزد مولانا، با آنچه نزد ابن‌عربی از نظریهٔ وحدت حاصل می شود تفاوت دارد. قول صوفیه در ین باب در مجموع از مباحثات معتزله و اشاعره متأثر به نظر می رسد. و اگر چه مولانا در ین باره قول معتزله را که از معدوم تعبیر به شئ می نمایند (§ ۲۴۵ پ) باطل می انگارد، اینکه عدم را کارگاه وجود می خواند قول وی را با تلقی متکلمان نزدیک می سازد. استدلال معتزله که علم حق را به اعدام و آنچه به خلق وی صورت ظهور و بروز می گیرند مستلزم ثبات و تقرّر آنها در مرتبهٔ قبل از وجود می دانند، با تلقی از عدم به عنوان کارگاه صنع بی توافق نیست. و هر چند آنچه نزد صوفیه و متکلمان در باب عدم مطرح است تا حدی از مناقشات حکماء رواقی مأخوذست، غالب این اقوال بر طرز تلقی ارسطو از مفهوم عدم مبتنی به نظر می رسد [۲۳] و از جالب‌ترین تفصیلات در ین باب، مباحثات امام شهرستانی است

در نهایة الاقدام[۳]. ب

به هر حال، در آنچه به طرز تلقی مولانا از اصطلاحات حکماء ومتکلمان ارتباط دارد البته از گوینده مثنوی نباید توقع داشت در زبان و بیان خویش مواضعات کسانی را که غالباً با تمام یا بعضی از عقاید آنها هم موافقتی ندارد همه جا مراعات و متابعت کند. در واقع، در بسیاری موارد هم که وی الفاظ و اصطلاحات حکماء و متکلمان اهل نظررا به کار می برد، تعهدی به موافقت تام با اصل آراء آنها ندارد و استعمال آن الفاظ در زبان وی غالباً از آن روست که به این طریق تفاهم با خواننده را آسانتر می تواند یافت. ورنه خود وی در کسانی که اهل اصطلاح بوده اند و غالباً در الفاظ و اصطلاحات قوم بیش از حقایق و اسرار آنها تدقیق می کرده اند، طعن می کند و آنها را بدان سبب که از حرف اکبر فقط الفاظ را می دزدیده اند و به معانی توجه نداشته اند*، در خور تعریض و ملامت می یابد. ت

۱۰۹

در بین مختصات لغوی مثنوی، کثرت لغات اتباع و اینکه گه گاه لفظی با جزء مهمل خویش قرین گردد و همچنین اینکه گوینده احیاناً با مخاطب مبهم خطاب کند یا از غایب نامعین سخن گوید، به احتمال قوی و مخصوصاً در شکل بالنسبه وسیعی که در مثنوی دارد می بایست از شیوهٔ بلاغت منبری (§ ۷۹ الف ومابعد) متأثر باشد. چرا که خطاب به شخص مبهم یا نقل از او، که قصه و بیان را جاندار و متحرک و احیاناً پرهیجان می کند، هیچ جا مثل آنچه در بلاغت منبری پیش می آید به طور وافر و مستمر در کلام جاری موقع و مورد پیدا نمی کند. الف

لغات اتباع هم غالباً در تعبیرات اهل منبر اهمیت خاص دارد. چنانکه در بعضی موارد، به طرز بیان آنها حالت آهنگ و ایقاع می بخشد و در بعضی موارد به آنها فرصت می دهد تا رشتهٔ سخن را در فرصت کافی دنبال کنند. همچنین الفاظ مأخوذ از اسم صوت یا ادوات حاکی از تعجب و نفرت و خطاب و ندا، به بیان آنها نوعی تحرک و هیجان می بخشد و مخصوصاً قصص و روایات آنها را تا حدی رنگ محاکات و نمایش می دهد[۲۴]. ب

۱/۱۰۸ــ درة التاج، ج ۱، ۹۲/٤ ۲ــ تعریفات جرجانی /۷۷ ۳ــ طبع آلفرد گیوم /۱۵۱

+/۱۰۸ phantasia

*/۱۰۸ ب:۶۷/۲ پ:۱۹۶۱/۳، ۶۰۲/۱ــ و ۶۸۹/۲ و ۷۶۲/۲، ۲۰۸۰/۱، ۶۹۰/۲ و ۷۶۲/۲ ت:٤۰۲۰/۶

پاره‌یی از اینگونه لغات اتباع در غزلیات دیوان شمس هم به کار رفته است و در بعضی از آنها ندرت شکل و استعمال، احیاناً موجب بحث و اختلاف شارحان مثنوی هم گشته است. از ین جمله است: طاق و طرنب* که به صورت طاق و طرم* هم به کار رفته است و از طرز استعمال پیداست مراد از آن سر و صدای ظاهری و جلوه و عظمت ناپایداری است که عام خلق را مفتون می دارد. طم و رم* که ظاهراً از آنچه عرب بر سبیل مثل می گوید جاء بِالطِّمِّ والرِّمِّ مأخوذست اما در نزد مولانا ظاهراً در معنی خرد و کلان به کار رفته باشد. دش و قش* که در غزلیات هم هست** و ظاهراً چنانکه مؤلف شرح ترکی موسوم به فاتح الابیات می گوید در معنی قیل و قال یا خود نمایی و خودبینی که قیل و قال لازمهٔ آن است باشد. اینکه ولی محمداکبر آبادی شارح مثنوی، در ین ترکیب، دش و قس را به فتح خوانده است و اولی را به معنی فربه شدن بعد از لاغری و دومی را به معنی خودآرایی گرفته است هر چند از تاج العروس و از لطایف اللغات هم این معانی تأیید می شود نباید با آنچه در ینجا مراد مولاناست موافق باشد[۲۵]. اینکه در مثنوی قش و دش را یکجا با لفظ شهباز در یک بیت قرین می آورد، نشان می دهد که تلفظ کلمه با تلفظ کلمهٔ قوش که مثل شهباز مرغ شکاری است باید در نزد وی همانند بوده باشد. طرز استعمال لفظ در دیوان هم که به مناسبت از خرگاه و آنچه مناسب شکار و بیابان است سخن می گوید، به طور بارزی متضمن اشارت به قوش و مرغ شکاریست. این نکته که اسمعیل انقروی در فاتح الابیات آن را به صورت قوش و دوش از الفاظ رایج در اصطلاح محلی می داند، قرینهٔ دیگریست که نشان می دهد آنچه در قول ولی محمداکبر آبادی و مؤلف لطایف اللغات در باب ضبط کلمه به فتح آمده است نباید چندان محل اعتبار باشد.

پ

همچنین است کرد و مرد که در دیوان شمس هم هست** و آن را کنایه از امر بد فرجام و در مفهوم حال آنکس که حتی به بهای مردن انجام دادن کاری را تعهد می کند دانسته‌اند، یعنی که مرد و با اینحال کاری را که می خواست کرد یا کاری را کرد و از آنچه کرد بیدرنگ مرگ و زیان عاید یافت. معهذا، ممکن است تعبیر در اصل کُرد و مُرد باشد به صورت لفظ کُرد و مهمل آن، نظیر لُرو مُر در مفهوم لر و غیر لر. در ینصورت، مفهوم نا اهل و اهل، وحشی و غیر وحشی، عام و خاص، بیابانی و غیر بیابانی را متضمن خواهد بود. اینکه در ضمن استعمال این تعبیر در مثنوی چرخ فلک «ندیم کرد و مرد» خوانده شده است* از آن روست که بی هیچ تمیز با عام و خاص و با نااهل و اهل ندیم و همراه است و با وحشی و غیر وحشی

رفیق و سازگار. آنجا هم که در بارهٔ نهنگ می گوید کل را کرد و مرد خورد*، بدانمعنی است که جمله اهل بلی را بی هیچ تفاوت در کام کشید و از بین آنها کرد و غیر کرد و نااهل و اهل را از هم جدا نساخت. ت

تعبیر خرُد و مرُد* و لوت و پرت* نیز از همین مقوله باید باشد. چنانکه تعبیرهایی مانند کور و کبود* و لنگ و لوک* هم از ملحقات همین طرز بیان است. کور و کبود یعنی زشت و تیره چشم و لفظ ازرق را هم که به معنی کبودست گویندهٔ مثنوی جداگانه مرادف با لفظ کور به کار می برد* و لنگ و لوک را در وصف کسی به کار می برد که لنگ وار و به دشواری راه می پوید. ث

بعضی از ینگونه الفاظ مأخوذ از اسم صوت یا نظیر آن است مثل: اخ اخ* یعنی صدای نفرت که بدان ناخرسندی را نشان دهند، تی تی* یعنی صدای کودک که تازه سخن گفتن آموزد، چیک چیک*: صدای مرغ، حو حو*: صدای اسب که از شادی کند، خشب خشب*: صدای که و خاشه و چوب که چیزی در آن بجنبد، ژیغ ژیغ*: صدای در و چوب، طقطق*: صدای کوبیدن، طاقا طاق*: صدای به هم خوردن چیزی به چیز دیگر و صدای طقطق، فجفج*: پچ پچ و صدای نجوی، قرقر*: صدای ابر و صدای شکم، کخ کخ*: صدای خرسندی که از خوشی و رضایت برآرند، وع وع*: صدای سگ، که نظایر اینگونه الفاظ در مثنوی و در دیوان، استعمال بسیار دارد. ج

اینکه در خطاب به مخاطب مبهم (§ ۷۹: الف و ب) گوینده احیاناً وی را به نام یا وصف مبهم بخواند نیز از شیوهٔ بلاغت منبری ناشی است و تنوع خاصی به زبان مثنوی می دهد. از ین جمله است: ای بو سُبُل*، ای پسر*، ای پناه*، ای حسن*، ای حسین*، ای روشنی*، ای سیبویه*، ای شفق*، ای صنم*، ای صمصام زفت*، ای عضد*، ای عمو*، ای عیار*، ای فلان*، ای مفید* که نظایر متعدد (§ ۷۹ پ) در مثنوی دارد. چ

همچنین ذکر یا تکرار نام غایب نامعین از همین مقوله است و برخی از ین نام ها از بین اعلام رایج در محیط آمیخته از ترک و تاجیک در محیط حیات مولانا (§ ٤٤ ب) مأخوذست. از ین قبیل است نام هایی چون: قباد* و کیخسرو* که نام چندین پادشاهان سلجوقی قونیه است، و تَمر* که یک نام گرجی و در زبان مولانا ظاهراً مأخوذ ازنام مادرسلطان علاءالدین کیقباد (§ ۷۹ت) باشد. همچنین است برخی نام های مشهور و متداول در بین عامه مثل: زید و عمرو*، بکر*، فرج*، ایبک*، ارسلان*، سنقر*، قیماز* یا کنیه های موهوم مثل بومره* که در بارهٔ ابلیس

معروف است و بوبطر* در مورد مغرور جاهل، و نظایر این گونه اعلام که کثرت نسبی آنها در کلام مولانا، زبان مثنوی را در عین حال به زندگی هر روزینهٔ عامه و طرز فکر و بیان آنها نزدیک می دارد. ح

۱۱۰

کثرت نسبی لغات محاوره و الفاظ مأخوذ از لهجه های محلی در مثنوی بدون شک انعکاس انس فوق العادهٔ مولانا با تجربهٔ زندگی عامه و ارتباط با طبقات مختلف آنهاست. چنانکه وفور امثال عامیانه و ذکر آداب و خرافات عامه که مثنوی را منبع سرشار بی نظیری از فرهنگ عامه می سازد، مثل همین لغات و تعبیرات محاوره، حاکی از سعی موفقی است که مولانا همه جا می ورزد تا به افق خیال و سطح ادراک اکثریت یاران نزدیک بماند و بدینوسیله، چنانکه در بلاغت منبری رسم واعظان و مذکران عصر بوده است، تفاهم خود را با مستمع هر چه بیشتر حفظ کند. الف

در واقع، اشارت به آداب و خرافات عامه، رنگ محلی و ذوق واقع گرایی بارزی هم به شیوهٔ قصه‌سرایی مثنوی می دهد و در عین حال زمینه و خاستگاه لغات عامیانه و تعبیرات مربوط به زبان محاوره و لهجه های محلّی را که به زبان مثنوی ویژگی ممتازی می بخشد توجیه و تبیین می کند. در بین اینگونه عناصر مربوط به فرهنگ عامه که در مثنوی هست، آنچه به طبقات محترفه یا آداب و تقالید رایج در زندگی روزانهٔ خلق مربوط است، مثنوی و قصه های آن را آئینهٔ روشنی از زندگی عادی مردم در عصر و محیط زندگی مولانا می سازد. به هر حال، در پاره‌یی موارد نکات جالب در باب احوال طبقات مختلف عامه و جزئیات آداب و عادات آنها در مثنوی مطرح می شود که تصویرهایی کوتاه و گذرا از زندگی عصر گوینده را مجسم می کند و از ین حیث مخصوصاً فوق العاده جالب است. ب

۱۰۹/* پ: ۱۲۷۹/۴ و ۱۴۲۹/۴ و ۲۵۰۹/۶ ، ~۱۱۰۲/۲ ، ۳۲۸۸/۴ و ۲۸۷۴/۶ ، ۲۱۹۵/۵ ت: ۱۷۱۳/۶ ، ۲۳۰۱/۶ ث: ۱۶۳۰/۳ ، ۴۰۱/۳ ، ۵۱۸/۱ ، ۹۸۰/۳ . ۱۷۵۵/۴ ج: ۲۰۸۶/۴ ، ۱۶۲۵/۱ و ۳۳۱۵/۲ ، ۱۲۰۴/۱ ، ۲۹۷۸/۵ ، ۳۹۴۵/۵ . ۳۱۰۴/۴ ، ۲۸۰۰/۳ ، ۳۷۷۲/۵ ، ۲۲۸۲/۳ ، ۱۰۵۷/۶ ، ۳۰۱۷/۳ ، ۱۴۶۶/۴ چ: ۲۸۰۳/۳ ، ۱۹/۱ ، ۸۶۸/۴ ، ۱۱۱۴/۲ ، ۲۷۷۷/۳ ، ۲۲۱/۳ ، ۲۶۳/۳ ، ۲۷۲/۵ . ۱۴۸۰/۴ ، ۳۴۴۴/۴ ، ۱۷۳۶/۳ ، ۱۳۲۶/۶ ، ۳۰۸۶/۵ ، ۳۳۵/۶ ، ۲۷۶۵/۲ . ۴۳۳/۶ ح: ۸۶۹/۳ و ۲۷۲۸/۴ ، ۵۳۴/۳ ، ۲۳۰۴/۱ ، ۱۶۶۳/۱ ، ۹۰۴/۱ و ۲۷۳۳/۳ . ۲۹۹/۶ ، ۳۰۸۱/۵ ، ۲۰۵۵/۳ ، ۳۰۵۵/۳ ، ۲۱۹۱/۲ ، ۶۷۵/۳ ، ۲۴۹۹/۶

۱۰۹/** پ: ۱۸۹۸۹/۴ ت: ۸۵۱/۲

از جمله احوال رسن‌بازان حرفه‌یی را که در کوی و بازار مایهٔ تفریح خلق بوده‌اند*، افسونگران و کارهای غریب آنها را*، مارگیران و معرکه‌های پر ازدحام آنها را* گه‌گاه به طور جالبی توصیف می‌کند. از احوال دزدان و شبگردان که در دزدیهای خویش دانسته یا نادانسته با پادشاهان و حکام عصر شریک بوده‌اند*، کبوتربازان که کبوتر را با نی پرواز می‌داده‌اند،* از مطربان شهر که در ماه روزه سحرگاهان بر در خانه‌ها ساز و آواز برمی‌آورده‌اند و اهل خانه را بیدار می‌کرده‌اند تا از آنها به رسم سحوری و طعام سحر چیزی بستانند*، از گدایان مبرم که عباس دبس و قسمتی از تجربهٔ ریاضت و تهذیب شیخ سررزی نمونهٔ احوال آنهاست*، از عوانان شهر که دایم در پی آزار خلق هستند و از بلایی که به خلق می‌رسد شاد می‌شوند*، زارعان ترک که اغلب حاصل را هم در کار کشت می‌کنند و بیشتر طالب فزونی دخلند نه زندگی خوش*، ترکمانان چادرنشین که بر در خانه و خرگاه خویش سگ می‌بندند تا بیگانه را برانند اما خود سگ را بازیچهٔ طفلان خویش می‌سازند*، گازران که هریک با انباز خویش خشک را تر و تر را خشک می‌کنند و با آنکه کارشان در ظاهر ضد یکدیگرست در واقع هر دو فعل واحدی را انجام می‌دهند*، و صوفیان که به عنوان سیر در آفاق غالباً در گرد افق می‌گشته‌اند و از یک خانقاه به خانقاه دیگر می‌رفته‌اند*، تصویرهایی دقیق در مثنوی هست و نظایر این اشارات، احوال طبقات جامعهٔ عصر مولانا را به طور جالبی توصیف می‌کند. پ

از همین مقوله است اشارات متعدّد به احوال عادی زندگی و آنچه در کوی و بازار شهر، همه روزه، پیش چشم هر رهگذر ممکن است اتفاق بیفتد و آنچه در درون خانه‌ها یا در سفرها غالب مردم ناظر و شاهد امثال و نظایر آنها هستند و در حقیقت توجه به آنها حاکی از واقع‌نگری در زندگی عامه محسوب می‌شود. فی‌المثل، منظرهٔ شیر پشمین که برای گدایی می‌ساخته‌اند و دور بازارها و کویها می‌گردانده‌اند*، علم‌های گدایان که برای جلب توجه خلق یا انتساب خویش به مزارات ائمه و اولیاء بیرون می‌آورده‌اند*، کعب‌بازی طفلان*، و حلوافروشی کودکان که در کوی و برزن و خانقاه و مسجد همه جا کالای خود را عرضه می‌کرده‌اند*، نوحه‌گران حرفه‌یی که مزد می‌گرفته‌اند و بر مرده‌یی که وی را نمی‌شناخته‌اند ندبه می‌کرده‌اند*، و مستان بیخویشتن که چون از میخانه راه خانه را پیش می‌گرفته‌اند بسا که کودکان به دنبالشان می‌افتاده‌اند*، در مثنوی نشان این واقع‌نگری است. ت

همچنین اینکه ساحران در ضمن هنرنمایی‌های خویش و آنچه با چشم‌بندی

و خیال انگیزی انجام می دهند از مهتاب شیر می دوشند، آن را مثل کرباس به گز می پیمایند، برخُم سوار می شوند و آنچه را ناممکن می نماید تحقق پذیر جلوه می دهند*، اینکه کوران قرآن را حفظ می کنند و درگذرها هم می خوانند اما بر سر قرآن وروح و معنی آن دست نمی یابند*، اینکه قصابان چون خواهند از گوسفند کشته پوست برکنند در زیر پوست وی می دمند تا به آسانی پوست حیوان را برکنند*، اینکه غواصان چون به زیر آب روند توبره ها را در آنجا پر می کنند و فقط آنگاه که بیرون آیند معلوم می شود هر یک از آنها چه غنیمتی به چنگ آورده است*، اینکه نعلبندان چون خواهند اسب را نعل کنند، حلقه یی آهنین که لویشه خوانند در دهانش می نهند تا لبهاشان از کار باز ماند و از رنج سیخ ونعل نرمند و نعلبند را با گاز و لگد نیازارند*، اینکه خر فروشان خر وامانده یی را که فروختن خواهند زخمی تیز می زنند تا خر ناتوان از آسیب آن چست در حرکت آید و خریدار از درماندگی و ناتوانی آن آگهی نیابد*، اینکه چون خری کم بها را به بازار آرند در سودا با هم به منازعه برخیزند تا بازار را گرم نمایند و مشتری را به خریداری آن وادارند*، اینکه صیادان مرغ مرده یی را وسیله می سازند تا مرغ هوا را بدان وسیله فریب دهند و صید کنند*، اینکه مردم چون خانهٔ نوسازند هر قدر خانه شان حقیر باشد همسایگان و دوستان آن را بهانهٔ مطالبهٔ ولیمه یی که دق الحصیر می گویند نمایند*، اینکه در خواستگاری پسران جوان غالباً از دلاله یی که به هر خانه یی می رود یاری می خواسته اند* و دست پیمان ونشانی وقماش می فرستاده اند*، اینکه بعد از زفاف داماد را احیاناً با بوغ (=بوق) و طاس به حمام می برده اند و سر و صدای بسیار به راه می انداخته اند*، در عین حال تصویرهایی متحرک و کوتاه از حیات عامه را در مثنوی نشان می دهد. ث

۱۱۱ بدینگونه، دقت در جزئیات زندگی هر روزینهٔ مردم کوی و بازار که غالباً اندیشه های جالب و دقیقی هم به گویندهٔ مثنوی الهام می دهد، رنگ واقع بینی خاصی به مثنوی می دهد و آن را به زبان عامه نزدیک می دارد. در بعضی موارد حتی احوال و آداب قومی را بی آنکه مربوط به محیط و عصری خاص باشد با

۱۱۰/* پ: ۱۳۵۳/۶ و ۴۲۱۴/۳ ، ۱۶۵/۵ ، ۱۰۳۳/۳ ، ۲۸۱۶/۶ ، ۳۶۶۲/۶ ، ۸۴۶/۶ ، ۲۶۸۰/۵ و ۲۷۵۵/۵ ، ~۵۷/۴ ، ۱۴۸۴/۵ ، ۲۹۴۰/۵ ، ~۳۰۸۲/۱ ، ۱۵۶/۲ ت: ۳۲۱/۱ ، ۳۱۵۴/۲ ، ۱۵۶۸/۴ ، ~۳۹۲/۲ ، ~۴۹۱/۲ ، ۳۴۲۷/۱ ث: ~۱۱۶۲/۳ ، ~۷۲۳/۲ ، ۲۵۸/۲ ، ۳۳۱/۵ ، ۱۵۸—۹/۵ ، ۲۴۲/۲ ، ۲۴۷۳/۱ ، ۳۰۱۴/۴ ، ~۲۳۱/۳ ، ۵۹۲/۲ ، ۶۳۰/۴ ، ۲۶۸/۶ ، ۳۰۹/۶

الف رنگ واقع‌نگری جالبی تصویر می کند.

از جمله اینکه در حلول ماه روزه، خلق از شهر بیرون می‌آیند و برای جسجوی هلال ماه به بالای پشته می روند*. اینکه روستایی چون شهری را دعوت می کند بستر اوقات دعوت وی حکم آن دعوت زبانی را دارد که در قدیم اهل طهران به اهل قریهٔ شاه‌عبدالعظیم منسوب می داشته‌اند و به همین سبب هنوز هم تعارف شاه عبدالعظیمی کنایه از دعوتی زبانی است که صمیمانه نیست و نباید آن را جدی گرفت*. اینکه در عادت بیمار الفاظ و تعبیرات معمول چنان قالبی و مصنوعی است که می توان با اندک پیش و پس کردن آنچه را در بیمار پرسی بین بیمار و عیادت کننده می گذرد قیاس کرد* و با اینهمه آنجا که قیاس نادرست آید کر ساده دلی را که بر قیاس خویش اعتماد کرده است مایهٔ لاغ و مسخره خواهد کرد. اینکه وام دهندگان وقتی از بیماری طولانی وامدار خویش مطلع می‌شوند به طور درمان‌ناپذیری به اضطراب می افتند و مرد وامدار را حتی هنگام مردنش هم آسوده نمی گذارند*. اینکه اشخاص مفلس را، گه‌گاه بر چهار پایی می نشانده‌اند و گرد شهر می گردانده‌اند و جلوی بازارها و مسجدها نگهمیداشته‌اند تا خلق آنها را بشناسند و کسی با آنها سودا نکند* و مایهٔ دردسر نشود، جملگی تصویرهایی از زندگی روزانه است و توجه به آنها حاکی از توجه به زندگی عامه است. ب

همچنین اینکه وقتی کودک نو پا به زمین می افتد برای آنکه خود را نبازد و در پیش جمع گریه سر ندهد به او می گویند نمک ها را ریختی*، اینکه در میدان بازی کودک احیاناً دامن خود را بالا می گیرد و در عالم خیال بر آن سوار می شود و خوش می تازد و با اینهمه خود او وقتی بزرگ شد از اینکه کودکان را به این کار مشغول می بیند به تعجب می افتد*. اینکه زن غالباً گریهٔ خویش را همچون دامی تلقی می کند که در هر ماجرائی می تواند مرد را به وسیلهٔ آن صید و رام خویش سازد*. اینکه در نامهٔ تعزیت عنوان نامه را سیاه می کرده‌اند*. اینکه طوطی را از پس آینه تلقین و تعلیم سخن می داده‌اند*. اینکه آینه را از آهن صیقل زده [۲٦] می ساخته‌اند*. و اینکه بر در گرمابه‌ها نقش ها بوده است تا رهگذران را به درون گرمابه جلب نماید*. و اینهمه اشارتهایی است که تصویر زندگی عامه را در مثنوی نقش می زند و سرّ این نکته را که زبان عامه عنصر عمدهٔ زبان مثنوی است قابل توجیه می کند. پ

۱۱۱/*ب:۱۱۲/۲، ۲۳٦/۳، ~۳۳٦۰/۱، ۳۸۹/۲~، ٦٤۸/۲ پ:۳٤۷/٦، ۱۱۳۳/٤، ۲۳۹٤/۱، ۲۱۵۲/۵، ۱٤۳۰/۵، ۹۵۵/۲ و ۲٤۷۱/٤ و ۳۵۰٦/۵، ۲۷۷۰/۱

۱۱۲ اشارت به پاره‌یی خرافات عامیانه هم که در جای جای مثنوی هست (§ ٦٩ت ~ ٧٨الف ~) قرابت زمینهٔ فکر و زبان آن را با افق زندگی و تجربهٔ عامه نشان می دهد. از آنجمله است: اینکه مرغ از باد هوا آبستن می شود* و این نکته‌یی است که آن را به حکماء یونان منسوب می داشته‌اند، اینکه زمرد چشم افعی و اژدها را تباه می کند* و اینکه الماس و زمرد و بعضی انواع جواهر را از قدیم زهر یا پادزهر تلقی می کرده‌اند با همین پندارها رابطه دارد، اینکه مرغ خانگی چون بی‌هنگام بانگ کند شوم است و سر بریدنش واجب است*، اینکه هنگام گرفتن ماه مردم پنگان می‌زنند و دیگ و ظرف مسین را به صدا در می‌آورند* نیز از خرافات عام دیرینهٔ اقوام عالم است و ظاهراً در نزد رومی های باستانی هم شایع بوده است. نظایر این خرافات، درمثنوی یک نشانهٔ ارتباط زبان مثنوی با عقاید و فرهنگ عامه است. الف

همچنین است اشارت به وجود نسناس* که گویند قوم عاد به صورت آنها مسخ شدند و در چهار مقاله شرح جالبی در باب آنها هست، اشارت به غول و اینکه انسان را در بیابان به هر سویی می خواند و بدینوسیله به هلاک می کشاند*، اشارت به هیکل تعویذ که آن را حمایل می کرده‌اند و چون در هر بلا و چشم زخمی آن را دافع خطر می پنداشته‌اند مواظب بوده‌اند تا آن را یاوه نکنند*، اشارت به تعویذ ولاد، که چون زن به هنگام طلق سخت زاید اهل خانه آن را از هر عزیز صاحب همتی طلب کنند*، اشارت به گردنامه* که به وسیلهٔ آن معشوق گریزپا یا بندهٔ گریخته را به راه می‌آورده‌اند یا از فرارش مانع می گشته‌اند. ب

به علاوه، ذکر بعضی رسم ها، مثل خنبک زدن که ظاهراً دستک زدن به شکل خاصی بوده‌است و چون در خفیه و دور از چشم کسی پشت سرش انجام می‌شده است نشان استهزاء کردن و کوچک شمردن او بوده است؛ نظیر شکلک و شیشکی که به طور ضمنی اشارت به گولی و بیخبری و عجز و ناتوانی شخص مورد استهزاء هم دارد*، ده دادن که با اشارت هر دو دست و گشادن ده انگشت کسی را با حالت تحقیر برانند و با نشان دادن ده انگشت هر دو دست، او را دور نمایند یا خاک و مرگ و بلا را بر روی و سر او حواله دارند*، کبودی زدن که کوبیدن خال کبودست بر روی و اندام ها مخصوصاً کوبیدن شکل جانوران مهیب از جمله شیر و فیل و مار و اژدها که رسم پهلوانان قدیم بوده است و شاید از مراسم آداب تشرف در مجامع باستانی مردان آریایی. البته اینکه مولانا آن را عادت قزوینیان می‌خواند، بی‌آنکه این دعوی متضمن نفی این رسم در نزد سایر خلق باشد، در مورد

قزوینی ها به احتمال قوی باید ناشی از ین امر باشد که قزوین از قدیم ثغر دیلمان و بعد از آن ثغر ملاحدهٔ الموت بوده است و اهل آن به همین سبب علاقه داشته اند در مقدس جنگ و ز دشمنان خود را همواره مستعد و مجهز نشان دهند و همه جا به پهلوانی و فروسیت [۲۱] منسوب و مشهور باشند*. بهمه درمثنوی نوعی و یژگی محسوب است و کثرت اینگونه تعبیرات در کلام مولانا. توجه خاص وی را به زندگی عامه نشان می دهد و وجود الفاظ و امثال عامیانه را در زبان مثنوی قابل توجیه می سازد. پ

۱۱۳

نشان دیگر از ین توجه به زندگی هر روزینه، اشارات مکرّر به اسباب زندگی و همچنین کثرت نسبی لغات و تعبیرهایی است که به آنچه با انواع غذا و صرف و اسباب مطبخ و سفره سر و کار دارد مربوط می شود و خود این گونه الفاظ، رنگ واقع بینی بارزی به زبان مثنوی می دهد. الف

ازاین قبیل است الفاظی چون: آب و روغن* که در معنی ما حضر باشد و آنچه ز آمیختن دو چیز ناسازگار که با هم تجانس ندارند سازند و مجازاً به معنی سرهم بندی؛ ابوج* به معنی قند سوده، قند مکرر؛ اسکره*: ظرف کوچک، کاسه و پیالهٔ خرد که در آن ترشی یا مربا آرند؛ تتماج* که عبارتست از آنچه با آرد و سبزی و اندک گوشت پزند؛ ترک جوش*: گوشت نیم پخته و آنچه با آن سازند؛ ترش با*: آش ترش؛ حمزه‌خوار*: آنکه ترتیزک خورد و صوفیه در خوردن آن به استناد آنکه سنت رسول بوده است اصرار داشته اند. اینکه بعضی حمزه را نوعی آش پنداشته اند درست نیست، مگر آن آش را از ترتیزک بسیار درست کرده باشند؛ حو یج* که حوایج مطبخ باشد از سبزی و تره و امثال آن؛ سفاناخ* به معنی اسفناج؛ شر با* به معنی شوربا؛ فخفره* و آن نانی است که از سبوس و نخاله سازند و نیز نان کپک زده؛ قف* به معنی قیف؛ قوصره* یعنی زنبیل؛ کنفچلیز* یعنی کفچه و چمچه؛ کندوری* که عبارتست از دستار خوان که دست و دهان بدان پاک کنند. ب

نظیر اینگونه لغات نیز از آنچه به سایر لوازم و اسباب زندگی روزانه مربوط است در کلام مولانا صبغهٔ واقع نگری را که در زبان مثنوی همه جا پیداست بارزتر

۱۱۲/* الف: ۳۴۵۹/۳ ، ۲۵۴۸/۳ و ۲۶۳۸/۵ ، ۹۴۳/۱ و ۱۱۵۹/۱ و ۱۲۱/۳~ ، ۲۴۵۳/۱ ب: ۷۶۱/٤ ، ۲۱۲۰/٦ ، ۲۱٦/۳ و ۲۹٤٦/۱ ، ۱۱۸/٥ ، ۱٥۱/٤ ، ٤۰٥۰/٦ پ: ۱۷۲/۲ و ٤۷۳۷/۳ ، ۳۱۳/٦ و ۳۳۰/٦ و ۳٤۱/٦~ ، ۲۹۸۱/۱~

نشان می دهد.

ب

۱۱۴

این صبغهٔ واقع گرایی که در واقع لازمهٔ بلاغت مثنوی هم هست، زبان مثنوی را از همه گونه تعبیرات و لغات محاوره و مأخوذ از لهجه های محلی مشحون می دارد. در بین این لهجه های محلی، لغات ترکی و مغولی و یونانی را باید ذکر کرد که در زبان عوام قونیه و اکثر محترفهٔ شهری رواج داشته است. چنانکه تلفظ عامیانهٔ الفاظ و تعبیرات رایج در زبان دری هم، نه تنها به خاطر انس و اختلاط با طبقات عامه بلکه تا حدی نیز به تقلید عمد از طرز تلفظ شیخ صلاح الدین زرکوب مرید و خلیفهٔ محبوب (§ ۵۲ ب)، او در زبان محاورهٔ وی راه یافته است و حتی در دیوان غزلیات شمس هم لفظ قلف** به جای قفل و خراد** به جای حراط به کار رفته است. به هر حال، تعبیرات و الفاظ مربوط به لهجه ها و زبان محاوره، زبان مثنوی را، تحرک و غنای قابل ملاحظه یی می بخشد.

الف

تعدادی از ینگونه لغات، خاص لهجه های خراسانی است که بعضی از آنها با پاره یی تفاوتها همچنان برزبانها هست. باقی الفاظ محاوره است و غالباً هنوز هم با اندک اختلاف در زبان محاورهٔ دری رواج دارد. از ین جمله است الفاظ: آبستان* به معنی آبستن؛ افتیدن* به معنی افتادن؛ اسکیزه* به معنی جفتک و لگد که اسب وخر اندازند؛ بُرچی* به معنی چرا و برای چه؛ پدفوز* به معنی نوزاد و کودک شیرخواره؛ پرطنگ* به معنی پرتاب؛ پیشین* به معنی از پش؛ پلیته * به معنی فتیله؛ تلابیدن* به معنی تراویدن؛ تقصیر* به معنی فقیر کوتاهدست؛ تقصیری* به معنی فقر و کوتاهدستی؛ چاش* به معنی تودهٔ غله و کوبهٔ خرمن؛ چغز* به معنی له شدهٔ زخم و آنچه از درون مجروح باشد؛ چکره* به معنی چکه و قطره؛ چنگلوک* به معنی به هم درشده؛ چی است* به معنی چیست؛ خریار* به معنی خریدار؛ خندمین* به معنی خنده‌دار؛ خواجیم* به معنی خواجئین و خواجگی؛ دادر* به معنی برادر کوچک؛ دول* به معنی آنکس که خود را مسؤل و ملوم نداند، گستاخ و پررو؛ دم غزه* به معنی بن دُم؛ زاو* به معنی استاد بنا؛ زب* به معنی آسان وآنچه زیاده سهل وشدنی باشد؛شرفه *به معنی آواز پاوهر آوازخفیف مانند آن؛

۱۱۳/* ب: ۳۴۶/۴ و ۳۴۵۹/۵ ، ۶۲۵/۴ ، ۴۱۹۶/۵ ، ۳۲۴/۲ ، ۳۷۴۹/۳ ، ۲۴۰۹/۱ ، ۳۸۵۷/۶ ، ۱۰۸۳/۴ ، ۲۴۰۹/۱ ، ۲۶۳۷/۴ ، ۲۸۳۴/۵ ، ۲۲۲۸/۶ ، ۲۱۷۱/۴ ، ۴۱۹۸/۳ ، ۳۱۱۴/۳ ،

چق چق* به معنی ژغژغ؛ فلاسنگ* به معنی فلاخن وقلماسنگ؛ فرغرده* به معنی پرورده و مربا؛ گال* به معنی فریاد و شادی؛ گرچ* به معنی قاش و بُرین خربزه؛ گواره* به معنی گهواره؛ لُنج* به معنی درون لب و دهان؛ مرگ و جسک* به معنی مرگ و بلا و این تعبیریست که غالباً در مقام نفرین به کار می برند؛ ناشتاب* به معنی ناشتا؛ نول* به معنی نوک؛ هشی* به معنی هستی و هی‌اند به معنی هستند*، که این جمله نظایر دیگر هم در مثنوی دارند. ب

به هر حال، اکثر اینگونه لغات که در مثنوی مولانا و همچنین در دیوان کبیر نیز هست، از طرز استعمال محلی مأخوذ به نظر می رسد و برخی از آنها در استعمال دیگران هم هست. پ

۱۱۵

در هر حال، پاره‌یی از اینگونه الفاظ اختصاص به لهجهٔ محلی ندارد و به محاورهٔ عام و تعبیرات جاری مربوط است و گه گاه با اندک اختلاف هنوز هم در زبان هر روزینهٔ مردم باقی است. از ینگونه است: اَحداث*: جوان نو بالغ عیار و نوخاسته که جزء دستگاه داروغه و از یاران و دستیاران عسس باشد؛ اُشْتُلُم*: شور و غوغا؛ بَوْش*: خودنمایی و جلوه؛ بیات*: نان شب مانده؛ خُرمُدان*: جامه‌دان؛ حیوان*: جانوری که در خشکی زندگی می کند؛ خانه*: زن و اهل خانه؛ خو*: هرس کردن شاخ درخت و برکندن گیاه هرزه؛ دبه*: حیله گر و دغا؛ دستخوش*: راه و آسان. دهلزی*: شایعه و سخن بی پایه، آنچه فقط در بیرون سرای گفته می‌شود و خبر درست اندرونی نیست؛ دول*: دلو؛ شاباش*: تحسین و اظهار رضایت و دعا؛ شاه*: داماد؛ غر*: عیب نامرئی که مردم نمی‌بینند، شکستگی و تورفتگی؛ عور*: عریان و به این معنی در لغت نیست اما در زبان عامه هست؛ فره*: بسیار و فراوان؛ کاغه*: جوانمرد ساده دل و کاکا که مال خود را در راه یاران در بازد؛ کرد*: کرت و قسمتی از باغچه و پالیز که در آن چیزی کارند؛ کلاپیسه*:

۱۱۴/* ب: ۳۵۶۰/۳، ۱۳۴۹/۶، ۳۶۲۶/۴، ۲۷۱۳/۲ و ۳۲۶/۵، ۴۶/۳، ۲۲۱۵/۶، ۳۵۲۰/۲، ۱۲۵۵/۳، ۴۰۴۱/۶، ۵۱۷/۲، ۶۲۹/۲، ۱۸۲۶/۶، ۲۳۴۶/۴، ۱۸۸۰/۵، ۳۵۵۶/۳، ۲۴۴۵/۵، ۲۱۱۷/۵، ۱۶۹۹/۶، ۳۷۹۹/۶، ۳۴۷۲/۵ و ۲۷۵۱/۶، ۳۱۰۳/۵، ۱۹۵۱/۵، ۳۵۰۱/۶، ۳۵۶۷/۴، ۳۵۱/۶، ۳۹۴۷/۶، ۱۵۲۸/۱، ۲۴۸۸/۵، ۳۰۰/۶، ۱۵۱۶/۲، ۴۷۵۶/۶، ۳۲۴۲/۵، ۲۶۸۶/۳، ۳۴۰۵/۲، ۲۷۲۶/۵، ۴۱۱۶/۳، ۷۰۲/۴

۱۱۴/** الف: دیوان شمس ۲۷۶۳۸/۵، ۸۱۸۵/۲

آنکه سفید و سیاه در چشمش به هم آمیزد از بیخودی؛ لجم*: لجن و گل و لای سیاه؛ لوند*: شهوت‌پرست و عشوه‌گر؛ لویشه*: حلقه‌یی که بر لب اسب و خر نهند؛ لیز*: لغزنده و لغزان؛ ماننداً*: همانند و نظیر؛ نهار*: ناهار و چاشت، و اینگونه لغات در این معانی بیش و کم همچنان در زبان محاوره باقی است. الف

همچنین بعضی تعبیرات مثل: آب زیرکاه* در معنی خطر نامرئی و حریف حیله‌گر؛ از خر افکندن* در معنی به زیر آوردن خصم و از برتری جوئی وی کاستن؛ اشتردلی* در معنی ترسوئی؛ انداختن* در معنی باراندادختن و فرود آمدن؛ بُز گرفتن* در معنی کسی را احمق یافتن و فریب دادن؛ بغل زدن* به معنی گول زدن و در بغل کسی چیزی که نتواند برد نهادن؛ به طاق افتادن* به معنی از حال رفتن و طاق واز و چشم بر سقف مانده افتادن؛ بینی زدن* به معنی بد دماغی کردن و کبر ورزیدن؛ بیرویی* به معنی پررویی کردن و بی رودربایستی بودن؛ پخته خوار* به معنی گدا و آنکس که بیرنج و تعب روزی جوید؛ پنبه کردن* به معنی پنبهٔ کسی را زدن و او را با رسوائی از سر واکردن و از جمع خارج ساختن، همچنین رشتهٔ کسی را پنبه کردن و او را از نیل به مقصود بازداشتن؛ تا علیها* به معنی آنچه در یک لمحه توان گفت و به اندک زمان که بر زبان آوردن علیها طول کشد و تا آن اندازه که لفظی کوتاه بر زبان گذرد بیش مدت نگیرد؛ جان تو* در معنی تعبیر عامیانه‌یی که برای سوگند خوردن به جان مخاطب رایج است؛ چنین‌ها* در معنی چنین کسان؛ خشک آوردن* در معنی تن زدن و نم پس ندادن؛ خیرست* در معنی خیر باشد و آنچه در مقام تأیید و سؤال گویند؛ دراز شدن* در معنی دراز کشیدن و خفتن؛ در گوش بودن* در معنی گوش خواباندن و گوش به زنگ و مراقب و منتظر بودن؛ در فُقاع کردن* به معنی در کوزهٔ سر بسته کردن و فریب دادن کسی چنانکه برای او راه رهایی و فرار از آن فریب نباشد؛ دست رسیدن* به معنی توانایی و قدرت داشتن؛ دُم دراز* به معنی طولانی و دنباله‌دار؛ زیردست* به معنی پنهانی؛ سبلت مالیده* به معنی سبلت تا بداده؛ صدق زدن* به معنی تصدیق کردن و صَدَّقَ فلانٌ در بارهٔ کسی گفتن؛ عذر کسی را خواستن* به معنی از عهدهٔ خجالت کسی برآمدن و پاداش او را به سزا دادن؛ غریب اشمار* به معنی غربتی و لولی، کم زدن* به معنی کنار کشیدن و از جمع داعیه‌داران بیرون رفتن؛ نادیده‌یی کردن* در معنی آنچه امروز ندید بدید بودن می‌گویند؛ نمد افکندن* در معنی مستقر شدن و جا خوش کردن؛ هر چه بتر* در معنی بدترین کار و آنچه بدتر از آنی نیست، که نظایر این ترکیبات در زبان محاوره هنوز هم به نحوی از انحاء با اندک تفاوت وجود دارد. ب

به هر حال، نظایر این تعبیرات که در مثنوی مکرّر به کار می رود نیز بدون شک حاکی از تشبّهی گویندهٔ مثنوی به زندگی مردم و از انس او با طرز معیشت و با افق خیال عامه است. پ

۱۱۶ وجود تعداد قابل ملاحظه‌یی لغات ترکی و مغولی و معدودی لغات یونانی در مثنوی نیز نشانه‌یی از توجه به لهجه‌های محلّی و تعبیرات عامیانه است. چرا که در قونیهٔ عصر او، اختلاط عناصر ترک و یونانی با محیط زندگانی و حوزهٔ مجالس مولانا اجتناب‌ناپذیر بوده است و غیر از عناصر ترک و ترکمان که از سلاطین و امراء عصر گرفته تا سپاهیان مزدور و روستائیان و شبانان و حتی بعضی محترفهٔ اهل شهر غالباً از این طوایف بوده‌اند، در بین اهل قونیه تعداد قابل ملاحظه‌یی عناصر یونانی هم بوده‌اند که حتی در حوزهٔ یاران مولانا هم بعضی از آنها مثل علاءالدین تریانوس وجود داشته‌اند و وجود الفاظ و تعبیرات معدود یونانی را در زبان مثنوی همین نکته توجیه می نماید. در غزلیات دیوان کبیر هم معدودی اشعار به یونانی هست. الف

لغات یونانی در مثنوی البته معدودست و با اینهمه نشان نوعی ارتباط با اهل این زبان محسوبست. از ین جمله است الفاظ: استافیل★ به معنی انگور+، سینور★ به معنی قمعه+ و احتمالاً نس★ به معنی عقل+ و البته در مورد اخیر ممکن هم هست کلمه نُس فارسی باشد به معنی دَماغ، که به طور مجاز در معنی عقل و دماغ و قوّهٔ ادراک به کار رفته باشد و در واقع ربطی به لفظ یونانی «نوس» به معنی عقل نداشته باشد. ب

اما لغات و تعبیرات مغولی و ترکی که در شعر و نثر عصر مولانا در خراسان و حتی عراق و فارس نیز احیاناً انعکاس دارد، در مثنوی به حکم اقتضای احوال عصر و محیط حیات مولانا البته وفور بیشتری دارد. از ین جمله است الفاظ و تعبیراتی

۱۱۵/★ الف: د ۱۱۶، ۸۱۴/۶، ۱۲۷۹/٤، ۳۳۰۶/۳، ۲۹۶۶/۲، ۳۰۷۲/۳، ۲۱۱۳/۶، ٤۳۰۲/۶، ۶۶۵/۲، ۳٤۵۵/۲ و ۳۷۶/۶، ۱۷۲۰/٤، ۳۱۰۳/۵، ۹٤٤/۵، ۱٤۳۶/۱، ۳٤۰٤/۲ و ۱۵۲۰/۵، ۱۲۲۷/۱، ۲۷۱۱/۵، ۳۷۲۰/۱، ۱۰۸۳/٤، ۳۷۳۵/۵، ۲۹۳۲/۶، ۳۰۹/۳، ۱۵۸/۵، ٤۱۱۰/۳، ۲٤۰۷/٤، ۲۳۷۵/۶ ب: ۱۱۸۵/۱، ۱۰۵۸/۱، ۵۰۶/۶، ۱۱۳۲/۶، ۱۳۶٤/۵، ۲۳۲۳/۱، ۱۶۹۹/۲، ۳۳۸۹/٤، ۳۲۳/٤، ۳۷۳۶/۱ و ۲۶۰۷/۳، ۲۱۷۸/۲، ۷۱۰/۶، ۱۶۰۱/۳، ٤۰۲۰/۳، ۱۹۳۸/٤، ۱۵۶۷/۳، ۲۲۰/۲، ۳۰۶٤/۳، ۱۵۷۵/۲، ۲۲۱۱/۲، ۱۰۹۸/۳، ۱۸۲۰/٤، ۱۹۰۶/۵، ۳۲۳۶/۳، ۱۸۰۷/۱، ۳۷۲۱/۵، ۳۸۱۸/۳، ۳۶۷۸/۱، ٤۳۳۶/۳، ۲۹۵۷/۲

مانند: اچی* به معنی پیر و مراد؛ ارسلان* به معنی مطلق ترک که معنی سادگی و گولی را هم متضمن باشد؛ اشک* به معنی خر؛ لاچیق* به معنی خانهٔ صحرائیان ترک که از نمد و مویا چوب و شاخ سازند؛ بچک* به معنی کارد؛ بگلر* به معنی مهان و بزرگان؛ بنم* به معنی منِ من؛ ترکان* به معنی خاتون؛ تغار* به معنی ظرف بزرگ؛ سغراق* به معنی کاسهٔ بزرگ؛ طو* یا طوی به معنی مهمانی و پذیرایی؛ طواشی* به معنی برده و خواجهٔ حرم؛ قزغان* به معنی دیگ؛ قتو* به معنی قوطی، و بدون شک در هر دو موضع که این کلمه در مثنوی مذکورست در همین معنی است و اینکه بعضی آن را نام شهر پنداشته‌اند [۲۸] ظاهراً خطاست؛ قرناق* به معنی کنیزک؛ قلاوز* به معنی پیشرو؛ قما* لفظ مغولی به معنی متعه و زن جوان که بر سر زن گیرند؛ قنق* به معنی مهمان؛ گوترو* به معنی یکجا؛ نُکَر* به معنی نوکر و خادم؛ یاسه* به معنی یاسا و قانون؛ یپنلو* به معنی بازار محلی، یا هفته بازار؛ یُرغا* به معنی یرغه رفتن در طرز سیر اسب؛ یغماجی* به معنی یغماگر و غارتی؛ ینگا* به معنی خواهر یا خالهٔ زن که دست عروس را در مراسم عروسی به داماد تسلیم می‌کند؛ یواش به معنی اسب راه که سرکشی نکند. بدون شک تعدادی ازین لغات حتی قبل از ورود به قونیه و بلاد روم در همان بلاد بلخ و ماوراء النهر و احیاناً در عراق و شام در زبان مولانا و در محیط یاران و اطرافیان او راه یافته بوده است، اما استعمال آنها در مثنوی از علاقه و انس او با طرز فکر و بیان عامهٔ مریدانش حکایت دارد.

پ

۱۱۷ این توجه به حدّ ادراک و بیان عامه در عین حال سبب شده است که زبان مثنوی از حکمت‌ها و امثال عامیانه نیز مشحون گردد و حتی الفاظ مستهجن و آنچه در لسان شرع فحش خوانده می‌شود و قسمتی از زبان محاورهٔ عامیانه را متضمن است هم در آن راه بیابد. تعداد امثال عامیانه در مثنوی به طور بارزی بسیارست و شاید برخی امثال سایر هم از مثنوی در زبان محاوره رایج شده باشد. به

+/۱۱۶ Noûs ، Sinoros ، Staphile

*/۱۱۶ ب: ۳۶۸۴/۲ ، ۲۴۴۱/۴ (عنوان) ، ۱۱۵۹/۴ و ۳۱۴۹/۴ پ: ۴۵۷۶/۶ و ۳۴۵۶/۶ ، ۱۴۴۱/۴ ، ۱۳۴۳/۵ ، ۱۴۷۶/۴ ، ۴۱۷۴/۳ ، ۳۰۱۲/۳ ، ۳۶۸۳/۲ ، ۳۷۷۹/۵ ، ۱۹۰۲/۶ ، ۲۹۴۲/۳ ، ۴۷۴۲/۶ ، ۱۷۱۷/۶ ، ۱۶۴۳/۳ ، ۱۴۱۴/۳ و ۸۸۶/۵ ، ۳۹۴۲/۶ ، ۱۴۲۹/۴ ، ۶۷۵/۶ ، ۱۵۶/۲ ، ۳۹۶/۲ ، ۲۱۶۱/۶ ، ۸۵۰/۳– و ۳۸۱۱/۶ ، ۴۲۸۳/۶ ، ۲۰۱۰/۴ ، ۴۸/۵ ، ۳۹۵۵/۶

هر حال، کثرت آنها در مثنوی حاکی از انس خاطر گوینده با طرز فکر و بیان عوام
الف است و البته لازمهٔ بلاغت منبری نیز هست.

از اینجمله است امثال و حکم ذیل که به طور نمونه از مثنوی نقل می‌شود:
آنچه آنست است شب جز آن نزاد*، آنچه از دریاست دریا می‌رود*، آنچه
برماست ای برادر هم زماست*، آنچه در آینه می‌بیند جوان   پیر اندر خشت بیند
عین آن*، آنچه کوسه داند از چانهٔ کسان   بلمه از خانهٔ خودش کی داند آن*،
بار بر گاو است و بر گردون حس*، بانگ دو کرده اگر در ده کس است*، بوی گل را از
که جوئیم از گلاب*، پنبه‌یی گردد زجاه و مال صقر*، خانهٔ داماد پرآشوب و شر
قوم دختر را نبوده زین خبر*، رستمی جان کند و مجان یافت زال*، سیلی نقد از عطای
نسیه به*، طعمهٔ هر مرغ انجیری کی است*، کاسه زن کوزه بخور اینک سزا*، کبر
زشت و از گدایان زشت‌تر*، کی بود خود دیده مانند شنود*، کی تراشد تیغ دسته
خویش را*، چونکه گو آرد گره محکم کنید*[۲۹]، گربه بیند دنبه اندر خواب
خویش*، گردران با گردن است*، گرزکه بستانی و ننهی به جای   اندر
آید کوه‌زان دادن ز پای*، مهرابله مهر خرس آمد یقین*، یک کف گندم زانباری
ببین   فهم کن کان جمله باشد همچنین*، و در سراسر مثنوی امثال و نظایر
ب این گونه حکم و امثال بسیارست.

بعضی تعبیرات هم ظاهراً از اینگونه امثال اخذ شده است که نمونه هایی از آنها نیز در مثنوی هست و کثرت آنها در مثنوی زبان آن را قوت و تحرک خاص می‌بخشد. از ینگونه تعبیرات است که می‌گوید: کو بر آب از مکر بربستی گره* و مراد آنست که فوق‌العاده حیله‌گر و مکّارست؛ یا: مگس را در هوا رگ می‌زند*: یعنی در کسب قوت به هر چاره دست می‌زند و فقر او را به هر کاری وامی دارد؛ نی سیخ سوزد نی کباب*: یعنی هیچ جانب زیان نبیند؛ ریش بین*: یعنی ریش خودت را ببین و حرف کودکانه مزن، یا ریشش را ببین که با چنین ریش و لحیه‌یی مثل اطفال سخن بیهوده می‌گوید، یا ریشش را ببین که نشان می‌دهد لحیانی و احمق است؛ مثل دُرد در جام ماند*: یعنی مورد قبولی نیافت و هیچ کس او را نپذیرفت؛ مثل لکلک است هر سال باز می‌آید*: یعنی آمدنش قطع یا متوقف نمی‌شود؛ مثل صابون سلطانی باقی می‌ماند*: یعنی مصرف و محل خرج ندارد و بیش از طاقت و حاجت طرح و تحمیل شده است؛ دوستی تخم دم آخرست بیم آنست که از وحشت ضایع شود*: یعنی در دوستی همواره فرصت به گزینی نیست و بسا که ناخواسته به انسان تحمیل می‌شود دهقان هم وقتی آخرین تخم‌ها را که در

دامن دارد می فشاند چون به گزینی نمی کند ممکن است آن تخم ها بارنیاورند یا برشان فاسد و ضایع گردد... پیداست که پاره‌یی از اینگونه تعبیرات در طی زمان متروک می شودو چون تعبیرات دیگر جای آنها را می گیرد گه گاه فهم آنها در کلام گویندگان محتاج تأمل و تدقیق می گردد.

۱۱۸

برخی از ینگونه تعبیرات تا حدی صبغهٔ محلی و احوال محیط عصری را هم در زبان مثنوی منعکس می کند. به علاوه، اوصاف و احوالی که بعضی اشخاص یا اشیاء از قدیم بدانها مشهور یا ضرب المثل بوده اند، ذکرشان در مثنوی احیاناً طوریست که معلوم می شود در محیط قونیه و حوزهٔ مولانا نیز به صورت و نحوه‌یی خاص مورد توجه و تمثل بوده اند.

از ینگونه است ذکر افلاطون و جالینوس به عنوان ضرب المثل در حکمت و طب * که در مورد جالینوس این نسبت همه جا در کتب مسلمین مذکورست و سبب آن غیر از قرب عهد نسبی او با عصر اسلام، تداول ترجمه های آثار او در بین مسلمین نیزبوده است. در مورد افلاطون هم که حکیم الهی است اشارت به مهارت و تبحر در طب در افواه و السنهٔ عام وجود داشته است [۳۰] و شاید این شهرت در عین حال ناشی از وجود یک افلاطون طبیب که غیر از افلاطون الهی است(§ ۲۵۵ الف) نیز بوده باشد. معهذا، این نکته هم که قبر افلاطون را در آن ایام در نزدیک قونیه نشان می داده اند[۱] توجه مولانا و اهل قونیه را به شهرت افلاطون در حکمت و طب بیشتر توجیه می کند. ذکر سیبویه* به عنوان سرمشق و نمونه در هوش و فطنت، نشان می دهد که در محیط طلاب اهل مدرسه، در آن زمان نیز مثل عهد ما، از همان اوایل شروع به درس نحو و لغت، قصه های راجع به سیبویه و اقران و امثال وی مایهٔ تشویق طالبان علم و اعجاب آنها در حق علماء بوده است.

ذکر کوه اُحُد* که در سختی و صلابت مثل است، در عین حال در کلام مولانا از استغراق ذهن وی در اخبار و احوال رسول و از اینکه نام احد فی المثل بیش

۱۱۷/* ب: ۱۰۵٤/۲ ، ۷٦۷/۱ ، ۳٤۲۹/٦ ، ۱٦۷/۲ و ۲۰۲٦/٦ ، ۳۵٦٤/۳ ، ٤۹۵/۲ ، ۲۷۷۰/٤ ، ٦۷۲/۱ ، ۱۰۵٦/۳ ، ۲۵۵۰/٦ ، ۳۷۲/۲ ، ۲۷۱۷/٦ ، ۵۸۰/۱ ، ۱۵۹۱/۲ ، ۲۳۱۸/۱ ، ۳۹۰۵/۵ ، ۳۲۲۲/۱ ، ٦٦٦/۲ ، ۲٤۲۸/٦ ، ۳٤۲۲/۵ ، ۱۲٦/۳ ، ۲۱۳۰/۲ ، ۱٤۱/٤ پ: ۳۳۸/۱، ۲۲٦۲/۱ ، ۱٦۷۱/۱ ، ۵٤٤/۲ ، ۷۵/۵ ، ۲۵۰/۳ ، ۳٦٦۳/۵ ، ۲٦٤/۳

از رضوی و ابوقبیس [۳۱] در محیط یاران و مریدان وی مشهور بوده است حاکی است. اشارت به ذوالفقار* که در حدت و جوهر به عنوان بهترین شمشیر ضرب المثل بوده است و سعدی هم در گلستان بدان تصریح دارد، و همچنین اشارت به کربلا* که همچون نمودار و رمز محل رنج و بلا تلقی می شود به احتمال قوی هر دو، حاکی از تولای علی و اهل بیت رسول است که ظاهراً در بین اخی های حسام الدین و فتیان قونیه، رواجی داشته است. پ

همچنین است اشارت به اطلس استنبلی * که ضرب المثل در نفاست تلقی می شده است و پیداست که این متاع پر آوازهٔ نیز اسم، در عصر مولانا و در محیط قونیه همچنان موصوف به نفاست بوده است. از همین قبیل است نیز ذکر ادیم طایفی * که از طایف می آمده است و در روم به عنوان ادیم مرغوب شهرت داشته است. ت

نیز از همین مقوله است ذکر ره بوبکر ربابی * که ضرب المثل در عیاری و چالاکی و در گریز از مضایق و مهالک (۲ ۶۸ب) تلقی می شده است. اینکه در غزلیات دیوان کبیر هم غزلی خطاب به او هست شاید نشان آن باشد که در عصر و محیط مولانا هم کسی وجود داشته است که ظاهراً نام و اوصاف او با آنچه از یک بوبکر ربابی پیشین نقل می شده است توافق داشته است. چنانکه ذکر مکرر نام جوحی (۲ ۶۸ب) در مثنوی* هم ممکن است تا حدی به سبب خلط احوال او با احوال قهرمان قصه هایی باشد که بعدها به نام نصرالدین خوجه یا ملانصرالدین در همه جا و مخصوصاً در سرزمین روم شهرت یافته است و تجسمی از کمال مطلوب ترکیب زیرکی با عیاری و رندی با گولی و ساده‌لوحی ظاهری که صفات مطلوب دنیای استبداد شرقی است تلقی شده باشد. ث

در برخی موارد هم که تعبیری ابداعی در مقام ضرب المثل و احیاناً از روی طنز و ظرافت به کار رفته است، باز رنگ محیط یا میراث عصری در آن پیداست. فی المثل تعبیر عوج بن غز* در بارهٔ آن بوقحطک کافر که مهمان رسول شده در خانهٔ او به یک شب شیر هفت بز را با نان و آشی که خوراک تمام اهل خانه بود فرو بلعید از رنگ عصر ومحیط خالی نیست و در ایجاد این تعبیر بدون شک افسانهٔ عاج بن عنق* راباآنچه در نزد خراسانیان عهد مولانا هنوز از غارت غزها و بیرسمی های آنها نقل می شده است بایدبه هم درآمیخته باشد. ج

البته تعداد بیشتری از نام های مربوط به اشخاص و اشیاء هم که به عنوان ضرب المثل در مثنوی مذکور است مأخوذ از امثال سایر در محاورات عامه است و اختصاص به محیط قونیه و بلخ یا حوزهٔ یاران مولانا ندارد. چنانکه نام حاتم* به عنوان

نمونهٔ سخا و نام عباس دبس* به عنوان نمونهٔ نرگدایی [۳۲]، در محاورات عام و در کتب ادب[۲] هر دوانعکاس دارد و عنوان خنب خسروانی* به عنوان گنج سرشار افسانه یی از کتب تاریخ و ادب در محاورات عام وارد شده است. به هر حال، کثرت اینگونه اشارات در مثنوی، غیر از توغل مولانا در ادب، به توجه خاص او بر طرز ادراک و بیان عامه هم دلالت دارد.

۱۱۹

این سعی مولانا در آنکه طرز بیان خود را به زبان محاوره و سطح فهم و ادراک عوام نزدیک دارد، وجود الفاظ مربوط به تفریحات و بازیهای عامه را هم در زبان مثنوی توجیه می کند. در بین اینگونه تفریحات که از آنجمله سبق و رمایه نزد متشرعه با قبول تلقی می شده است در مثنوی اشارت به تیراندازی به حکم* آمده است که ظاهراً مراد از آن حکم‌انداز مذکور در کتب لغت باشد و اهل لغت حکم‌انداز را تیرانداز کامل گویند که هرگز نشانه را خطا نکند[۱]. همچنین است اشارتهای مثنوی به حرکات اسب و سوار مثل سکسک و یرغا*، گنبدی کردن اسب*، و اسب یواش* که جمله از آشنایی گوینده با سبق و فروسیت و آداب آن حاکی است و البته ارتباط با فتیان و اخیان که مخصوصاً یاران حسام‌الدین چلبی بوده‌اند ممکن است نیز از اسباب این آشنایی بوده باشد.

از سایر انواع تفریحات عام، اشارتهایی نیز به بازی نرد و شطرنج در مثنوی هست و آنگونه که از راحة الصدور راوندی برمی آید، در دستگاه سلاجقهٔ روم ظاهراً لعب شطرنج معمول بوده است.[۲] در واقع، بررغم آنکه فقیهان غالباً در ین امور به دیدهٔ تحریم می نگریسته اند، علماء وارباب هنر آنها را نشانهٔ کمال می دیده‌اند. چنانکه تعداد کعبتین نرد را بر حرکات سیارات مبتنی می دیده‌اند[۳] و آن را مجرد لهو و لعب نمی‌دیده‌اند و لعب شطرنج را موجب قوی کردن فکر و افزودن عقل تلقی می کرده‌اند.[۴] از چهار مقاله برمی آید که پادشاهان سلجوقی مخصوصاً به نرد علاقهٔ خاصی داشته‌اند،[۵] و آنگونه که از قابوسنامه مستفاد میشود پیداست که اهل کمال در باب نرد و شطرنج مقید به آداب و شروط بوده‌اند.[۶] به هر حال، از قراین پیداست

۱۱۸/۱ـــ یاقوت، معجم البلدان، طبع دارالصادر ۴۱۵/۴ ۲ـــ حدیقه /۴۳

۱۱۸/★ ب:۲۴/۱ ، ۲۶۳/۳ پ:۵۱۰/۲ ، ۲۳۰۰/۲ ، ۷۲/۳

ت:۱۶۸۵/۶ ، ۱۰۲/۴ ث: ۱۵۷۳/۲ و ۱۹۱۶/۲ ، ۳۱۲۴/۲~ ج:۷۸/۵

، ۲۳۰۵/۲ چ:۲۲۴۴/۱ ، ۲۶۸۰/۵ ، ۲۵۲۱/۵

که لعب شطرنج و نرد در عهد مولانا در مجالس عامه و خاص متداول بوده است و در بسیاری موارد معاشرت با طبقات حتی آشنایی با مبادی آنها را بر اهل کمال الزام می‌کرده است. بدینگونه وجود تعبیرات مربوط به آنها در زبان مثنوی نیز در عین حال از شواهد ارتباط مولانا با زندگی عامه و با فکر و بیان آنها محسوب می‌شود. ب

از ینگونه تعبیرات است اشارت به آنچه در نرد «زیاد» می‌خوانند و به قول مولانا این دم جز مجرد اسم حرفی نیست*. نظیر این اشارت در الهی‌نامهٔ سنائی هم هست و از آنجا برمی‌آید که مراد نقش زاید یا خال زیادی است که چون از اعداد مطلوب زایدست حریف غالب را بدان حاجت نیست و در بازی تأثیری ندارد. همچنین است اشارت به ششدره در نرد* که در آن حال مهره را امکان حرکت نیست و حال وی یادآور وضعی است که در آن اجتناب از خطر دشوار یا غیرممکن باشد. از همین مقوله است اشارت به شطرنج و آموختن آن* که غافل مکر وقتی الفاظ و نامها را در معنی ظاهر گیرد، از آموختن محروم می‌ماند. همچنین است اشارت به برد و مات شطرنج* با این نتیجهٔ کنایت‌آمیز که البته برد و مات از مُهره‌ها نیست، از آنکس است که بازی می‌کند. همچنین اشارت به فرزین و فرزین بندها که بازیگر به وسیلهٔ این گونه بندها حریف را گرفتار می‌سازد*، اشارت به شطرنج و بازیهایی که در طی آن هزاران استاد ممکن است مات شوند*، اشارت به اینکه هر کس بازی نمی‌داند در ین کار توفیق نمی‌یابد و در بازی ناروا بسا که حریف، شاه را در خانهٔ بیدق نهد* در مثنوی نظایر دارد و آشنایی گویندهٔ مثنوی را با اینگونه تفریحات عام، معلوم می‌نماید. پ

۱۲۰

الفاظ و تعبیرات مربوط به فحش و شتم و همچنین تعبیرات و لغات مشتمل بر ذکر اندام‌های جنسی یا اعمال وابسته به اسافل اعضاء که در شعر قدما غالباً جز در هزلیات و خبیثات امثال عسجدی و طیّان و سوزنی مطرح نیست نیز در زبان مثنوی بالنسبه زیادست. این نکته، مثل همان بیقیدی بارزی که مولانا در

۱/۱۱۹– فرهنگ آنندراج ۱۵۳۸/۲   ۲– راحة الصدور /۴۰۵   ۳– نفایس الفنون ۲۲۰/۲   ۴– جامع العلوم /۲۲۰   ۵– چهار مقاله /۷۰–۶۹
۶– قابوسنامه، باب سیزدهم

۱۱۹/* الف: ۳۱۶۴/۲، ۲۰۱۰/۴، ۱۷۸۹/۲، ۲۰۱۰/۴   پ: ۲۰۰۲/۱، ۶۱۳/۲، ۳۶۲۷/۲، ۶۰۰/۱، ۱۳۱/۲، ۲۵۱۵/۲، ۱۴۴۶/۴

انتخاب الفاظ صیقل یافتهٔ متداول در شعر معاصران خویش دارد، و یژگی طرز بیان او و حاکی از اجتناب عمدی است از وسواس ظرافت جویی که ادیبان عفت کلام می خوانند و در رعایت آن گه گاه سخن را در پردهٔ استعاره می پوشند. در عین حال، ذکر اینگونه الفاظ وتعبیرات در مثنوی طوریست که به هیچ وجه محرک تمایلات شهوانی نیست و این نکته به زبان مثنوی حتی آنجا که عفت لفظی هم در آن نامرعی مانده است مزیتی می دهد که به هر حال خالی از اهمیت نیست.

طرفه آن است که بعضی الفاظ و تعبیرات مثنوی که مشتمل بر فحش به نظر می آید، در کلام پدرش بهاءولد نیز هست. فی المثل آنجا که مدعی معارض را به طبیب تشبیه می کند و در خطاب به او می گوید چون «دلیل» تو چیزی جز آنچه نزد طبیب دلیل علت است نیست، پس تو نیز مثل او: گوه می خور در گمیزی می نگر*، ممکن است گفتهٔ او متأثر باشد از آنچه بهاءولد می گوید در موردی مشابه که «طبیب گمیز می بیند و گوه می خورد و این فلاسفه را چه دشمنانگی افتاده است با الله که سعی می کنند در نفی الله»[1]. این معنی نشان می دهد که قسمتی از ین «سقطهای» بلخی در کلام مولانا، می بایست از یادگار دیار خراسان و عهد صحبت پدر در خاطر وی مانده باشد. اینگونه الفاظ چنانکه از مقالات شمس تبریز هم برمی آید، ظاهراً در ین ایام درحوزهٔ مجالس صوفیه چندان قبیح تلقی نمی شده است. جالب آن است که در طی غزلیات دیوان کبیر هم مولانا گه گاه از ین گونه الفاظ مستهجن به کار می برد** و لطف و ظرافت الفاظ و معانی غزل را که حب عذری از قدیم همواره جاذبهٔ خاصی بدان می داد از بین می برد.

آنگونه که از روایات برمی آید، الفاظ قبیح و فحش های رکیک در زبان محاورهٔ مولانا ظاهراً مکرر می آمده است. افلاکی تصریح می کند که مولانا چون «از کسی رنجیدی و مکابرهٔ او از حد شدی غر خواهر گفتی و در همش کوفتی، چه اصطلاح شتم خراسانیان همین است»[2]. به هر حال در ضمن معارف و مجالس مولانا نیز ظاهراً گه گاه حکایات و ابیات مستهجن نقل می شده است به پارسی یا تازی. این معنی هم هر چند از حدّ مجاز شرع تجاوز می کرده است، ممکن است تا حدی نیز برای ترک حشمت در صحبت احباب و اجتناب از تکلف در آداب با یاران بوده باشد. با اینهمه، وجود اینگونه الفاظ در مثنوی سخن را از اوج حیات روح فرود می آورد و چیزی از ابتذال زندگی هر روزینهٔ جسم را در آن منعکس می دارد.

درهرصورت، غیر از ذکر اسماء یا اوصاف اندام های جنسی و اعمال مربوط به آنها، تعداد زیادی لغات دیگر در مثنوی هست که به نحوی از انحاء به همین

شرمگاهها و اعمال آنها ارتباط دارد و بعضی از آنها جز و لغات نوادر هم محسوبست. زینجمله است الفاظ: چمین* به معنی بول، سعتری* به معنی زنی که با زن آمیزد، دب* به معنی آهنگ مخفی که برای کاه گرفتن از حریف سادهٔ غافل کنند، شلّه* به معنی اندام مادینه، کنده* به معنی مخنث، گردک* به معنی درآمیزی و گردهم آیی، که نظیر دیگر نیز دارد. همچنین الفاظ حاکی از فحش و شتم مثل: چاک ران*، زی وقاف*، غر*، کاف ران*، مادرفروش* که نیز نظیر آنها در مثنوی کم نیست و شاید تا حدی از معاشرت دایم با طبقات سوقه و محترفه که اندیشهٔ اکثر آنها و رؤساء آنها از اینگونه امور در نمی گذرد، در زبان مولانا راه یافته باشد.

۱۲۱

دو ویژگی دیگر در زبان مثنوی هست که مایهٔ مزیت آنست: اول وجود لغات و تعبیرات طرفه و بدیع که اصل تعبیر یا لااقل طرز استعمال آنها تا حدی تازگی دارد و دیگر این نکته که غالباً در هر قصه الفاظ و تعبیرات به طور ماهرانه‌یی مناسب با مضمون قصه‌هاست.

در بین لغات و تعبیرات طرفهٔ مثنوی که تعدادی از آنها به نحوی در آثار قدما هم سابقه دارد، برخی از آنها در زبان مثنوی از حیث طرز استعمال تازه به نظر می رسد و غالب آنها در مجموع، لطف و طراوت خاصی به زبان مثنوی می بخشد.

از ینگونه است فی المثل الفاظ و ترکیباتی مانند: آتش پا* به معنی بیقرار، آزادی* به معنی شکر و سپاس، آمیخته* به معنی معاشر و مأنوس، اختر باره* به معنی شب بیدار و شب پرست، بیخردگی* به معنی بی مبالاتی، بیگاه* به معنی غروب و دیر وقت روز، خوگر* به معنی خوکرده و معتاد، دادستان* به معنی عدالت و دادرسی، در خوردان* به معنی آنکه جای هر چیز و قدر هر کار را به سزا داند، راست* به معنی موافق، راستانه* یعنی صادقانه و از روی راستی، روحمند* یعنی روحانی و صاحبدل، عُمْروَرْ* یعنی صاحب عمر، گوشْوَرْ* یعنی شنوا و نظیر دیده‌ور به معنی بینا، گوشه گشته* یعنی خمیده و مضطرب، گول گیر* یعنی ابله فریب،

۱/۱۲۰ــ معارف، فصل ۱۵۱   ۲ــ مناقب ۱۵۱/۱

۱۲۰/* ب: ۲۵۰۷/۶   ت: ۲۱۱۶/۲ ، ۲۹۹۶/۶ ، ۳۸٤۸/٦ ، ۱٤۲۷/٦ ، ۲٤۹۷/۵ ، ۳۰۲/۶ ، ۳۳۵۱/۱ ، ۱٤۵۵/۲ ، ۲۸۹۰/۳ ، ۱۲۳۰/۱ ، ۳۲۳۱/۶

۱۲۰/** ب: دیوان شمس. ابیات: ۳۳۳۶/۱ ، ۵۱۳٤/۱ ، ٦٤٦۹/۲ ، ۷۵۲۸/۲

مزدمند* یعنی مأجور، نرمسار* یعنی رام و نرم گونه، نوش* یعنی ذوق، یاوه تاز* یعنی آنکس که بیهوده به دنبال کاری می تازد، که نظایر آنها در مثنوی بسیارست.

در آنچه مربوط به تناسب الفاظ قصه ها با مضمون هر قصه است، بدون شک قدرت قصه‌سرایی و بلاغت منبری مولانا هم نقش قاطعی دارد و به هر حال، در غالب قصه ها، این تناسب بیش از حدی است که زبان قصه آن را الزام می کند و به همین جهت از مقولهٔ صنعت و مهارت محسوب می شود.

از جمله در قصه پادشاه جهود* که از آیین نصاری و اختلافات مربوط به عقاید و مذاهب سخن می گوید، الفاظ و تعبیراتی مناسب مانند: مؤمن مظلوم*، سر انگلیون*، اصحاب کهف*، مسخ*، و سیر باطن* به کار می برد. در قصهٔ پیرچنگی* که از توبهٔ مطرب پیر یاد می کند، الفاظ و اصطلاحات مناسبی چون سماع*، ابریشم بها*، زیر و بم*، پردهٔ عراق*، زیرافکند خرد*، بیست و چهار*، و بانگ زیر* بر زبان می آورد. همچنین در قصهٔ بهیمه صوفی*، لغات و تعبیراتی مانند آخُر*، پالان*، شانه*، پا لهنگ*، جو و کاه*، و نعل* استعمال می کند. چنانکه در قصهٔ روستایی و شهری* که چیزی از زندگی شهر و ده تصویر می شود، الفاظ و تعبیرهایی مانند دکان*، گندم و خوشه*، ابر و باران*، حارس رز*، پشه و کیک*، و خر کره* بر زبان دارد. در قصهٔ پهلوان و خلیفهٔ مصر* که قصهٔ جنگ و پهلوانی است، الفاظ و تعبیراتی مانند طبل و علم*، برج سنگین*، منجنیق*، دُهل*، غلغل و لشکر*، قلب عسکر*، و شیر و کرگدن* می آورد. این مایه دقت در انتخاب الفاظ، تبحر مولانا را در قصه‌پردازی و قدرت او را در تعبیر و تقریر منعکس می نماید. وزبان وی راکه مثل زبان نی خاموش است، ازلطایف تعبیرات بیز بانان، لبریز می کند و درعین حال شائبهٔ هرگونه عرض هنر را از ساحت آن دور می دارد.

۱۲۱/* پ: ۵۱/۴ ، ۴۵۴۲/۶ و ۲۳۰۱/۵ و ۱۰۱۹/۴ ، ۱۸۳۹/۳ ، ۲۳۴۱/۲ ، ۳۱۳/۴ ، ۱۵/۱ ، ۳۸۰۳/۲ ، ۱۶۸۸/۳ ، ۲۴۲۸/۴ ، ۶۱۲/۶ ، ۵۸۳/۴ ، ۴۵۰۳/۶ ، ۳۳۹۹/۳ ، ۱۲۷۳/۵ ، ۴۷۷۹/۶ ، ۹۰۸/۴ ، ۳۲۸۹/۳ ، ۳۷۹۵/۴ ، ۲۱۴۵/۵ ، ۲۰۷۶/۵ ث: ۳۲۴/۱ ، ۳۳۷/۱ ، ۳۶۴/۱ ، ۴۰۳/۱ ، ۵۳۶/۱ ، ۵۷۰/۱ ، ۱۹۱۳/۱ ، ۱۹۱۷/۱ ، ۲۰۸۷/۱ ، ۲۱۹۱/۱ ، ۲۱۹۲/۱ ، ۲۱۹۳/۱ ، ۲۱۹۴/۱ ، ۲۲۰۷/۱ ، ~۱۵۶/۲ ، ۱۵۷/۲ ، ۲۰۹/۲ ، ۲۱۶/۲ ، ۲۳۵/۲ ، ۲۳۷/۲ ، ۲۴۷/۲ ، ~۲۳۶/۳ ، ۲۳۸/۳ ، ۴۵۸/۳ ، ۶۱۸/۳ ، ۶۳۲/۳ ، ۶۴۷/۳ ، ۶۵۴/۳ ، ~۳۸۳۱/۵ ، ۳۸۳۸/۵ ، ۳۸۴۲/۵ ، ۳۸۴۰/۵ ، ۳۸۷۸/۵ ، ۳۸۸۱/۵ ، ۳۸۸۳/۵ ، ۳۹۶۷/۵

قافیه اندیشی

۱۲۲ با آنکه در فیه ما فیه[۱] مولانا شعر و شاعری را دون‌شأن خویش می‌یابد و اشتغال خود را به شاعری به حساب مراعات حال یاران می‌گذارد، آنقدرها هم که از بعضی اشاراتش در مثنوی و در دیوان شمس برمی‌آید به صناعت شعر و شاعری بی‌اعتنا نیست. به هر حال، تحاشی او از اینکه خود را به شاعری منسوب دارد، نه قریحهٔ شعری او را نفی می‌کند نه تبحر او را درصناعت‌شعر که درآن باب، آشنایی با دواوین شعراء عرب و عجم هم بر وفق تأکید و توصیهٔ کسانی چون مؤلّف چهار مقاله[۲]، هنوز در عصر جوانی مولانا از لوازم شاعری محسوب می‌شده است،محل تردید می‌سازد. به علاوه، مثنوی با وجود اشتمال بر مباحث تصوّف و حکمت، حتی در طرح این مباحث هم بیان شعری دارد و روح شعر در آن به هیچ‌وجه در زیر آوار دلالات و مقالات حکمی و عرفانی مستور و مخفی نمی‌ماند.

کسانی که مثنوی را از لحاظ صنعت شعری ضعیف خوانده‌اند، بلاشک فقط نمونه‌های خاصی از شعر را در مد نظر داشته‌اند و از جوهر واقعی شعر که در مثنوی گه‌گاه می‌درخشد و در دیوان کبیر معروف به کلیات دیوان شمس هم جلوهٔ بارز آن حاکی از قوّت و کمال قریحهٔ شاعری مولاناست، تصور بسیار محدودی در خاطر پرورده‌اند. تبحر در صناعت شاعری هم که مولانا غیر از مثنوی در دیوان شمس نیز شواهد وافی بر احاطهٔ خود در رموز و فنون آن نشان می‌دهد، در عین حال حاکی از تربیت و تهذیب ذوقی است که تصور بی‌وقوفی یا کم اطلاعی مولانا جلال‌الدین بلخی را از رموز صنعت و از سنت و اصول شعر و شاعری ناموجّه می‌سازد.

بدون شک، محیط شهر بلخ در اوایل قرن هفتم هجری که شاهد ولادت و رشد گویندهٔ مثنوی است و همچنین نواحی ترمذ و وخش و خوارزم و سمرقند و بخارا

که تا حدی مهد تربیت نخستین او محسوبست و غیر از پدرش بهاءولد، سایر خویشان و پیوندان و همچنین کسانی که در طیّ مهاجرت خانواده‌اش از بلخ و سمرقند تا به شام و روم با وی مأنوس و محشور بوده‌اند نیز به هر حال در آن نواحی نشو و نما یافته‌اند، ازدوران حکومت اخلاف سنجر واتسز ناچار وارث سنت‌های ادبی عهد انوری و ادیب صابر و رشیدالدین وطواط و قاضی حمیدالدین بلخی و بهاءالدین منشی بغدادی بوده‌اند و مثل آنها ممارست در نظم و نثر عربی و تأمل در آثار شعرای فارسی را برای نیل به تبحر در فنون ادب و پرورش ذوق کسانی که مایه و قریحهٔ شعر و شاعری داشته‌اند لازم می‌شمرده‌اند. پ

تحریر و انشاء کتابهایی چون نفثة المصدور زیدری نسوی که یک کاتب و منشی اواخر عهد خوارزمشاهیان پرداخته است و تاریخ جهانگشای جوینی که یک مستوفی و وزیر اهل خراسان مقارن دوران وعظ و تدریس مولانا نوشته است، نشان می‌دهد که از اوایل دوران بلوغ و مهاجرت مولانا (حدود ۶۲۰) تا دوران پختگی و کمال او (حدود ۶۵۸) همواره تبحر در فنون ادب فارسی و عربی و جمع بین فنون بلاغت و انشاء با علوم شرعی و حکمی در حدّ قابل ملاحظه‌یی از لوازم تربیت و تهذیب هر دبیر و شاعری بوده است که در این ایّام می‌خواسته است در بین اقران، مشهور و سرآمد گردد. وجود آثار و شواهدی از ین فنون در همین دو اثر، نشان می‌دهد که در عین حال کسانی هم که اینگونه کتابها به آنها اهداء می‌شده است یا به جهت مطالعهٔ آنها عرضه می‌گشته است، بیش و کم با چیزی از این فنون آشنایی داشته‌اند. ت

خود مولانا جلال‌الدین، بدون شک در ین زمینه مایهٔ قابل ملاحظه‌یی داشته است. چنانکه مکتوبات او از لحاظ اسلوب انشاء غالباً شیوهٔ التوسل الی الترسل بغدادی و مکاتیب رشیدالدین وطواط را به خاطر می‌آورد. همچنین عربیّات و ملمّعات دیوان کبیر و مثنوی هم یادآور نظایر همین گونه اشعار در دیوان وطواط و دیوان ادیب صابر از شعراء و کُتّاب بلافاصله قبل از عهد ولادت مولانا به نظر می‌آید. و چون آثار امثال وطواط و صابر و مؤلف التوسل الی الترسل در دوران کودکی مولانا که مقارن اواخر عهد خوارزمشاهیان بوده است غالباً نمونه و سرمشق اهل ادب در نثر و نظم عصر محسوب می‌شده است، تأثیر آنها در طرز انشاء نظم و نثر مولانا قابل توجه و قابل توجیه هم هست. ث

اینکه فقهاء و ائمه و حتی بعضی وعّاظ بزرگ عصر هم در خراسان و ماوراءالنهر در ین ایّام از همین مایه تربیت و تهذیب ادبی بهره داشته‌اند، از لباب

الالباب عوفی که اجزاء آن مقارن همین دوران کودکی وجوانی مولانا تصنیف شده است (حدود ۶۲۵) برمی آید. خودعوفی هم که لباب الالباب و همچنین جوامع الحکایات او حاکی از مهارت و تبحرش در فنون ادب است، مقارن دوران کودکی مولانا در بلاد خراسان و ماوراءالنهر و سند به وعظ و تذکیر اشتغال داشته است. همچنین رضی الدین ابوجعفر محمد نشابوری (وفات ۵۹۸) از ائمهٔ فقهاء این عصر هم که ظاهراً تا حدی تربیت یافتهٔ جدّ مولانا بوده است (۹ ۳۱ پ) با وجود تبحّر در فقه و فتوی، در عین حال شاعری قوی هم بود و به قول عوفی «چون از استنباط دقایق فقه و حلّ اشکالات نظر سآمتی می یافت، برای تشحیذ خاطر شعر می گفت»[۳] و اشعارش که درلباب الالباب عوفی والمعجم شمس قیس نمونه شان نقل شده است حاکی ازآشنایی وی با دقایق و رموز صنعت شاعری است. از سایر صدور و ائمهٔ خراسان و ماوراءالنهر که هم درین عصر گه گاه به شعر و شاعری می پرداخته اند، شرف الدین حسام الائمه محمدبن ابی بکر النسفی صاحب «قصیدهٔ نشکند»، برهان الاسلام عُمَربن مسعود، نظام الدین محمدبن عُمَر، رکن الدین مسعود امام زاده، و شمس الدین داعی الحسینی النسفی را می توان نام برد که نمونهٔ اشعارشان از ممارست و تبحر در فنون شعر و ادب حاکی است. این نکته، رواج تربیت ذوقی و ادبی قابل ملاحظه یی را در نزد فقهاء و علماء و حتی وعّاظ عصر کودکی مولانا و دوران حیات پدرش بهاء ولد در خراسان و ماوراءالنهر نشان می دهد.

۱۲۳

با چنین حالی، پیداست که تربیت مولانا جلال الدین در بلخ و خوارزم و در محیط فارسی زبانان روم می توانسته است مبتنی بر همین مایه تهذیب ادبی بوده باشد. در واقع، نشانهٔ این آشنایی با بلاغت و ادب عربی و فارسی در جای جای مثنوی و همچنین در دیوان کبیر به نحوی جلوه دارد که تردیدی در باب وسعت و عمق اطلاعات او در ادب فارسی و عربی باقی نمی گذارد.

آنچه حاکی از آشنایی با ادب عربی است، البته برای واعظ و مذکّری که در حرفهٔ او تفسیر قرآن کریم و روایت حدیث نبوی ضرورتی اجتناب ناپذیر بوده است قابل درک است. تفسیر مفاتیح الغیب امام فخررازی و تفسیر کشاف زمخشری که ظاهراً هر دو از عهد کودکی و جوانی مولانا همواره در خوارزم و بلخ و ماوراء النهر و

۱۲۲/۱ــ طبع فروزانفر /۷۴ ۲ــ طبع دکتر معین /۳۱ ۳ــ لباب الالباب، طبع نفیسی /۱۸۴

سایر بلاد مورد توجه و رجوع عما بوده‌اند. اهمیت نقش ادب عربی را در فهم دقایق بینی قرآن و حدیث که در مجلس وعظ و تذکیر، غور و تأمل در آنها رایج و مورد حاجت بوده است، نشان می‌دهد. ب

اینکه مولانا و بسیاری دیگر از وعظ و فقهاء عصر در ظاهر چندان علاقه‌یی به نحو و لغت و ادب نشان نمی داده‌اند، ظاهراً از آن روست که اهل زهد توجه به این گونه چیزها را از آنجهت که موجب خودنمایی و شهرت‌جویی است، آنگونه که از فحوای کلام ابن الجوزی[۱] هم برمی آید، تا حدی با کراهیت تلقی می کرده‌اند و ظاهراً از مدتها قبل نیز، چنانکه از طرز تلقی غزالی[۲] مستفاد می شود، از ینگونه دانستنی ها آنچه را در فهم قرآن و حدیث ضرورت دارد کافی می شمرده‌اند. پ

این نکته هم که مولانا حتی به هنگام برخورد با شمس تبریزی گه گاه دیوان متنبی را مطالعه می کرده است، علاقهٔ او را به ادب عربی نشان می دهد و شاید شمس تبریز که گویند وی را از مطالعهٔ آن منع می کرده است، غیر از قصد منصرف کردن وی از آنچه تعلق به علم قال دارد (§ ۴۹ الف ومابعد) تا حدی هم می خواسته است او را از اشتغال بدانچه تبحر در آن وعظ و تذکیر وی را می توانسته است تبدیل به وسیلهٔ خود نمایی کند، باز دارد. ت

درهر حال، تأثیر شعر متنبی از دیوان کبیر و از فیه ما فیه و هم از مثنوی نیز پیداست[۳]. از ین جمله، این اندازه برمی آید که مولانا هم مثل بسیاری از علماء و فقهاء عصر، اشتغال به بلاغت و ادب عربی را لااقل تا آن حد که جهت فهم دقایق قرآن و حدیث ضرورت داشته است و منجر به شایبهٔ خودنمایی در منبر و برتری جویی در مجالس بحث نمی شده است اجتناب ناپذیر می یافته است. شاید به همین جهت بوده است که بر رغم منع شمس تبریز هم هنوز گه گاه به مطالعهٔ دیوان متنبی اشتغال می ورزیده است. در عین حال، تبحر مولانا در عربیت که عربیات دیوان کبیر و ملمعات و ابیات عربی مثنوی و نیز دیباچه های عربی مثنوی، آن را پرمایه نشان می دهد، به هیچ وجه در حد آنچه نزد مشایخ و زهاد برای فهم قرآن و شریعت واجب است مقصور و متوقف نیست. آثار وی حاکی از توغل قابل ملاحظه‌یی در دواوین شعراء عرب و در کتب لغت و بلاغت که لازمهٔ تربیت ادبی کتاب ذواللسانین عهد خوارزمشاهیان و امثال رشیدالدین وطواط و بهاءالدین بغداد می بوده است به نظر می رسد. ث

۱— تلبیس ابلیس /۱۲۳–۱۲۶ ۲— احیاء علوم الدین ۱/۲۳–۲۴، ترجمهٔ فارسی ۱/۶۶ ۳— فیه ما فیه، متن و حواشی /۸ و ۱۰ و ۲۴۵

۱۲٤ **درست است که این آشنایی باشعر و ادب تازی، به اشعار عربی** او که به میزان بیشتری در دیوان کبیر و تا حدی نیز در مثنوی هست، چندان قوت و انسجام قابل ملاحظه‌یی نبخشیده است و در بعضی از آنها با وجود قوت لفظ و قدرت معنی آثار صنعت و تعقید هم گه‌گاه پیداست، لیکن آثار این آشنایی در اشعار فارسی مثنوی و دیوان هم انعکاس دارد و از نقل بعضی مضمونها و تمثل به برخی اقوال شاعران عرب که در طی اشعار فارسی وی هست نیز نشانهٔ این آشنایی را در می توان یافت. این ملاحظات نشان می دهدکه مولانابه‌هرحال از آنچه نزدکاتبان و ادیبان وواعظان و حتی‌فقیهان عصر سرمایهٔ ادب محسوب می شده است نباید بی بهره‌مانده باشد و بدون توجه به این عناصر، البته نمی توان شعر او را چنانکه هست ارز یابی کرد.

بعضی از ین عربیات مثنوی به صورت ملمع است که یک مصرع بیت یا جزئی از آن فارسی است و جز به ندرت غالباً کلام عربی گوینده نیز در همان یک بیت ملمع تمام می شود. معهذا، ابیات ملمع و سایر عربیات با آنکه «دهان» «خموش» مولانا را «پر از عربی» هم می کند، برای «عرض هنر» نیست [۱]، ناشی از رسم وعاظ و مذکّران عصرست که با آوردن عبارات عربی در حشو کلام، غالباً صبغهٔ دینی و قرآنی بیشتری به سخن خود می داده‌اند.

ابیات ملمّع البته در مثنوی بالنسبه زیادست و وجود آنها و همچنین پاره‌یی مختصات انشائی و نحوی عربی (§ ۹٤ب‌وپ) همراه با لغات قرآنی بسیار (§ ۱۰۳ الف‌ومابعد) و تعدادی الفاظ مأخوذ از حدیث که در مثنوی هست (§ ۱۰٤ ب‌ومابعد) به زبان مثنوی حالتی عربی مآب می دهد که برای خوانندهٔ امروزینه گه‌گاه ناآشنا به نظر می رسد و دشواریی را که در فهم آن هست می افزاید. اینگونه ابیات، در بعضی موارد صورت منظوم مضمون یا فحوای آیه یا حدیثی است که پاره‌یی از الفاظ اصل را نیز در متن کلام در بردارد*. گاه نیز اخذ و اقتباسی منظوم از لفظ و مضمون مَثَل یا بیتی عربی است*. اما مواردی هم هست که مولانا به رعایت حال مخاطَب مبهم (§ ۷۹) یا خاص (§ ٤الف) یا به اجابت دعوت تقاضاگر درون خویش (§ ۱٦ب‌ومابعد) قسمتی از اندیشه و خیال خود را به زبان عربی به بیان می آورد. به هر حال، این عربیّات به ندرت لطف و طراوت شعر فارسی مثنوی را دارد. اما وجود آنها نشان می دهد که در ارزیابی شعرمولانا، از آشنایی بالنسبه وسیعی که گوینده با شعر و ادب عربی دارد نباید غافل ماند.

۱۲٤/* پ: ۳۵٤/۳، ۳۷۱/۳-

۱۲۵ اینگونه ملمعات و عربیات که در مثنوی هست، در بعضی موارد مشتمل بر تضمین و تفسیر قرآن و حدیث است. ظاهراً تداعی مضمون آیه یا حدیث و علاقه به تضمین پاره‌یی از الفاظ آنها، گوینده را درین موارد وامی دارد تا رشتهٔ زبان محاوره را رها کند و آنچه را از قرآن و حدیث می گیرد هم به زبان قرآن و حدیث به بیان آرد.

فی المثل، یکجا در دنبال این نکته که هر نَفَس جانهای ما را اندک اندک از حسگاه جهان می دزدد*، به عربی این معنی را می افزاید* که آن را تا بدانجا می برد که سخنهای پاک آنجا صعود می کند و از نزد ما بدانجا که هم خدای می داند بر می رود. و چند بیتی که اینجا به عربی در دنبال مصرعی ملمع گونه می آورد، تا حدی مأخوذ از قرآن (۱۰/۳۵) است و شامل تضمین و تفسیر آن.

همچنین در دنبال این نکته که روضهٔ بَرْدْ و سَلام در آتش نمرود درج است و دخل ها از بذل و خرج می روید* همراه یک بیت ملمع یک حدیث نبوی را به عربی تضمین و تفسیر می نمایدواینجا مولانا خاطر نشان می کند که پیغمبر به همین سبب گفته است که ای نعمتمندان گشاده‌دستی و سماحت مایهٔ سودست، هرگز هیچ مالی از صدقه کاستی نیافته است و بذل خیرات بهترین رشته‌یی است که مال را برای انسان پایدار می کند*. این کلام مولانا، تفسیر و تضمین حدیث نبوی است که در باب صدقات مذکورست.

مواردی نیز هست که ابیات عربی متضمن مضمون مناجات و دعاست. از جمله، یکجا در دنبال این نکته که غیب و آنچه بدان تعلّق دارد از دیدهٔ نامحرمان پوشیده است اما بر آنها که محرم اسرارند هویدا و عیان است*، ذوق مناجات می یابد و طیّ چند بیت عربی زبان به دعا می گشاید که: خدایادیدگان ما در بند مستی دچار گشته است، ازما درگذار که بار ما بس گران است*. با آنکه چیزی از لطف و حال مناجات فارسی در مضمون عربی هست، کلام عربی لطف بیان فارسی را ندارد و آن اندازه ذوق انگیز نیست.

در پاره‌یی موارد، کلام ملمع وی شعر عربی مشهوری را اخذ یا تضمین می کند و اینجا پیداست که در واقع همین اندیشهٔ تضمین وی را به خیال عربی‌سرایی می اندازد. فی المثل، یک بیت معروف منسوب به حلاج را که وی در طی آن می گوید: یارانِ استوارم مرا بکشید که حیات من در ین کشتن است [۲]، یک بار در طی ابیات ملمع گونه‌یی* اخذ و تضمین می کند و بار دیگر* مضمون

همین بیت حلاج را در کلام خویش درج و اخذ می کند.

۱۲۶ البته مواردی هم هست که کلام عربی از باب تفنن می آید یا در آن کار، گوینده از سنت و رسم واعظان و فقیهان که گه‌گاه با درآمیختن فارسی و عربی لذت معصومانه‌یی از تحسین و اعجاب مریدان می برده‌اند پیروی می کند. از جمله، در اشارت به قصهٔ اهل سبا وقتی از کفران قوم و اینکه پیغامبران خویش را تکذیب کردند سخن می گوید*، ناگهان به مناسبت مضمون چند بیت عربی* بر زبان می آورد و طیّ آن اهل سبا را اندرز می دهد که به پیامبران بگروند، و باز دوباره* تازی را رها می کند و به پارسی بازمی گردد.

بدون شک، مواردی هم هست که عربیّات مثنوی در مضمون و نه در طرز بیان چیزی هم از همان شور و هیجان ابیات فارسی را عرضه می کند. از جمله، آنجا که در ضمن حکایت سلیمان و بلقیس به قصهٔ سبا بازمی گردد، با شور و اشتیاق عاشقانه‌یی از بازگشت خویش به سبا یاد می کند، سخن به عربی می سراید* و لطف و شوری در کلامش هست که شاعرانه است. همچنین وقتی در دنبال اشارت به قصهٔ محمود و ایاز از شور و بیخودی خویش یاد می کند، ناگهان به زبان عربی شکایت سر می کند که چون اصول عافیت از من ضایع گشت دیگر نظم و قافیه چگونه برایم حاصل می آید*. یا وقتی در اشارت به همین گونه بیخودیها دیگر بار از عشق خود یاد می کند، باز به عربی بانگ برمی دارد که ای مُجیر عقل که خود عقل را مفتون می سازی، خردها را جز تو هیچ امیدگاهی نیست و از آن هنگام که مرا به جنون دچار ساختی، دیگر به عقل هیچ میلی نیافتم*. اینجا کلام عربی از بعضی جهات، ذوق شعر فارسیش را دارد.

وقتی هم در دنبال این اشارت که پیش از خرابی بصره در رهانیدنش باید کوشید، به عربی می گوید: ای آنکه برمن می گریی و سوگواری می کنی، پیش از آنکه بصره و موصل ویران شود برمن گریه کن*، چیزی از ذوق شعر فارسی را در ین ابیات عربی می ریزد. یا وقتی به مناسبت داستان غریب وامدار و محتسب تبریز* از عزیمت وی به تبریز یاد می کند و به شیوهٔ شاعران عرب با ساربان حُدیٰ خوان و ناقهٔ رهوار خطاب در می پیوندد، به زبان عربی می گوید که ای ساربان ناقهٔ مرا

۱۲۵/★ ب:۸۸۱/۱، ۸۸۲/۱ پ:۳۵۷۱/۶، ۳۵۷۲/۶ ت:۳۳۰۶/۵، ۳۳۰۷/۵ ث:۳۹۳٤/۱، ۳۸۳۹/۳

همین جوِ فرود آور* که مرا هنگام یار یگری و نیکبختی آمد و نوبت نیاز و فاقه‌ام به سر رسید، لحن کلام مثنوی در طی ابیات عربی از پاره‌یی جهات، غزلیات دیوان کبیر را به خاطر می آورد. پ

در هر حال، عربیت مثنوی تفسیر و تذییل اقوالی است که در ابیات مقدم یا تالی با اشعار فارسیش مربوط می شود و از مجموع آنها آنچه برمی آید این اندازه هست که گوینده با لغت و ادب عربی سابقهٔ انس و آشنایی دیرینه دارد و نمی توان در شعر و ادب فارسی که ادباء آن عصر تبحر و وقوف بر دواوین و اشعار عربی را شرط تبحر در آن تلقی می کرده‌اند (← ۱۲۲ الف) مولانا را از آنچه در تربیت و تهذیب شاعران پرمایه لازم شمرده می شده است کم مایه پنداشت. ت

۱۲۷

این آشنایی با اشعار و دواوین عرب، از بعضی اشارات که در خود اشعار فارسی مثنوی و همچنین در دیباچه های آن هست نیز مستفاد می شود. از جمله اینکه در دیباچهٔ دفتر چهارم ابیاتی از عدیّ بن رقاع شاعر عهد اموی تضمین شده است که دو بیتش در مقدمهٔ مقامات حریری[1] هم مذکورست [۳]، شاید قرینه‌یی بر آشنایی مولانا با مقامات حریری به شمار آید. در یک موضع هم که مصرع نخست مطلع یک خمریهٔ معروف ابی نواس را با جزئی تصرف تضمین می کند*، برداشت وی از قول شاعر عرب طوریست که نشان می دهد غیر از دیوان ابی نواس می بایست از تفسیری هم که بعضی نقادان در باب تأکید شاعر در الزام ساقی به ذکر نام خمر کرده‌اند آگاه باشد. چرا که این الزام را نقادان بدان جهت دانسته‌اند که گویی شاعر می خواهد گوش وی نیز از خمر لذت خود را حاصل کند [٤]. در بعضی موارد، آشنایی گوینده با شعر عربی که مایهٔ الهام اوست نشان صریحی ندارد و آنچه این آشنایی را نشان می دهد، قرابت و شباهت در مضمون و معنی است. از جمله آنجا که جرعه‌ریزی بر خاک را همچون نشانه‌یی از یاد یاران مهجورذکر می کند*، به احتمال قوی باید از مضمون قول شاعر عرب متأثر باشد [۵] که منوچهری و حافظ هم در اشارت به این رسم دیرینهٔ باده خواران کهن از آن الهام گرفته‌اند. الف

از نظایر این اخذ و اقتباس مخفی و مستور، آنجاست که در قصهٔ اهل سبا وقتی اعتراض منکران را بر انبیاء برمی شمرد، از زبان آنها خاطر نشان می کند که

۱۲۶/* الف: ~۲۸۳۲/۳، ۲۸۳٤/۳، ۲۸۳۹/۳ ب: ۸٤٦/٤، ~۱۸۹۲/۵، ۱۹۱۱/۵ پ: ۵۳۷/٦، ~۳۰۱٤/٦، ~۳۱۱۰/٦

گویی خلق عالم از وقتی اینها پدید آمده‌اند ذوق جمعیت و فراغ خاطر را از دست داده‌اند و در محنت و عنا افتاده‌اند و به تعبیر مولانا مرغ مرگ اندیش گشته‌اند*. این اقوال، یادآور قطعه‌یی از ابوالعلاء المعری است [٦] که در طیّ آن می گوید مردم پیش از ین زندگی آسوده‌یی داشتند، اینها سخنهای محال آوردند و عیش آنها را تیره کردند. این نکته که این شعر ابوالعلاء در اوایل عهد کودکی و اوان جوانی مولانا در افواه ادباء شایع و رایج بوده است، از ین معنی که عین آن، هم در ارشاد الاریب یاقوت (وفات ٦٢٦) و هم در المنتظم ابن الجوزی (وفات ٥٩٧) و هم در انباه الرواة قفطی (وفات ٦٤٦) نقل شده است [٧] برمی آید و در آنچه به مضمون آن در مثنوی مربوط است، اگر حاکی از غور در دیوان ابوالعلاء نباشد، به هر حال نشانه‌یی از تبحر در ادب عربی است. ب

همچنین چند بیت مثنوی هم که قول ترسایان را در باب عیسی و ابن الله بودنش به طعن می گیرد*، یادآور ابیاتی از لزومیات ابوالعلاء المعرّی است که در طیّ قطعه‌یی لطیف و گزنده می گوید اگر آنچه ترسایان در حق عیسی گویند راست است، پدر وی کجا بود و چرا وی را از دست دشمنانش نرهانید [٨]. به احتمال قوی توجه مولانا به اشعار ابوالعلا تا حدّی به سبب علاقه به شعر متنبّی باشد که معرّی هم مثل مولانا از دوستداران و ستایشگران وی بوده است و حتی یک بار هم در بغداد [٩] به این جهت آزار و اهانت دیده است. پ

از همین مقولهٔ اخذ و اقتباس مخفی است اشارت به اینکه دنیا به زبان حال بی وفایی خویش را به بانگ بلند ندا در می دهد*. وهر چند مضمون تا حدی عام است، باز ابیات مشهور ابوالفرج الساوی را در مرثیهٔ فخرالدوله دیلمی به خاطر می آورد که ثعالبی آن را در یتیمة الدهر نقل می کند و در قصهٔ انوری و ملک الجبال هم در لباب الالباب به آنچه درین مرثیه متضمن معنی و مضمون همین گفتهٔ مولاناست اشارت هست [١٠]. ت

از شواهد مربوط به آشنایی مولانا با اشعار و دواوین ادب عربی، نمونه های متعدد دیگر نیز درینجا بر سبیل مثال می توان یاد کرد: تضمین* مطلع قصیدهٔ معروف لبیدبن ربیعه که در آن می گوید: **اَلَا کلُّ شيءٍ مَا خلا اللّه باطلٌ**؛ اخذ مضمون* معروف متنبّی که معنی عام هم هست و در آن خاطر نشان می کند که: **وَمَنْ یَکُ ذا فَمٍ مُرٍّ مریضٍ، یَجِدْ مُرّاً به الماء الزلا لاً**؛ درج و نقل* مصرع معروف مذکور در شعر ابونواس و شعرای درگاه هارون الرشید — **کلامُ اللّیلِ یَمْحُوه النّهارُ**؛ نقل مضمون* شعری که مأخوذ از یک قطعهٔ منسوب به مجنون قیس عامری است و طی

آن از اینکه گفته اند لیلی در عراق بیمارست سخن می گوید و به آرزو می خواهد که: **فیالَیتَنی کُنتُ الطَّبیبَ المُداویا**؛ ذکر قصهٔ مجنون و ناقه اش* که در آن مجنون هوای لیلی دارد و ناقه میلش بدانست که نزد کره خویش بازگردد — **هَویٰ ناقتی خَلْفی وَقُدّامی الهوی** ~ ؛ نقل مضمون* بیتی از متنبّی که در باب شیر خاطر نشان می کند که بر تبسم های او ایمن مباش — **اِذا رَأَیتَ نُیُوبَ اللَّیثِ بارِزَةً** ~ ، اشاره* به لبید ابن ربیعه که به علت نزول قرآن کریم و به سبب اعجاب از عظمت آن کلام عظیم ترک شاعری کرد؛ ذکر قصه‌یی راجع به امرؤ القیس شاعر* و امیر عرب که از افسانه های مربوط به مهاجرت او به روم است. اینهمه [۱۱] که در کلام مولانا نظایر متعدد دارد، از مواردی است که در مثنوی از سابقهٔ توغل گوینده در ادب و شعر عرب حکایت دارد و چون در فیه ما فیه و مکتوبات و مجالس سبعه هم نشانه هایی از ین آشنایی هست، در ین باره البته جایی برای تردید باقی نمی ماند. ث

چنانکه در غزلیّات دیوان کبیر هم که تعداد قابل ملاحظه‌یی غزلهای عربی نیز در آن هست از اینگونه اشارات بسیار می آید و به هر حال حاکی از آشنایی با دواوین و اشعار عرب است. از ین جمله است آنجا که یک غزل فارسی خویش را همچون جواب گفتهٔ متنبّی تلقی می کند که در آن گفته است: **فُؤادٌ ما تسلّیه المُدامُ****؛ و نیز اشارت به شعری از متنبّی که بدون ذکر نام در مقطع غزلی** به شعر او جواب می دهد: **بقائی شاء لَیسَ هُم** ارتحالا، و اینکه شعری از ابوالحسن باخرزی در دیوان** هست و همچنین تضمین مصرعی از یک شعر منسوب به شعرای عرب**، جملگی شواهدی هستند که بر آشنایی گویندهٔ مثنوی با ادب عربی گواهی دارند [۱۲]. با توجه به اینکه مشایخ صوفیهٔ این عصر، از جمله نجم الدین دایه مولف مرصاد العباد و شیخ صدرالدین قونوی شارح فصوص الحکم و حتی فخرالدین عراقی مصنف لمعات هم با ادب عربی انس بسیار داشته اند، درک این نکته که در خاندان وعاظ و فقهاء بلخ هم فرزندی چون مولانا که می بایست فقیه و واعظ و صوفی شود نمی توانسته است از ین مایه تهذیب و تربیت عصری بی بهره مانده باشد (← ۱۲۲ ث و ج) آسان می شود و از اینکه خود وی نسبت به شعر و شاعری اظهار کراهت می کند، نفی این تربیت و تهذیب ادبی لازم نمی آید. ج

۱/۱۲۷ــ شریشی، شرح مقامات ۱/۱۵

*/۱۲۷ الف: ۱۵۶۲/۱ ب: ۲۹۵۱/۳ پ: ۱۴۰۲/۲ ت: ۱۵۹۳/۴

ث: ۳۹۲۳/۱ ، ۲۷۳۷/۲ ، ۲۲۹۸/۴ ، ۲۶۹۱/۱ ، ۱۵۴۲/۴ ، ۳۰۳۹/۱

۵۲۹/۱ ، ۳۹۸۶/۶

←

۱۲۸ از شواهد دیگر که حاکی از انس و توغل مولانا در لغت و ادب عربی محسوبست، وجود امثال سایر عربی (§ ۱۰۰ الف ~) و الفاظ مأخوذ از ادب و شعر عرب (§ ۹۸، الف ~) در مثنوی باید ذکر کرد. الف

در بین اینگونه لغات و الفاظ مأخوذ از ادب عربی، بعضی الفاظ را اینجا بر وجه نمونه می‌توان یاد کرد مثل: فدفد* که عبارتست از فلات ریگستان یا زمین سخت[۱۳]، و نحر و بحر* که در این تعبیر بحر دریاست و نحر مخفف نحر البحرست که کنارهٔ دریاست [۱٤]، و همچنین است لغتهایی مانند تایق* به معنی شایق و آرزومند، غابر* به معنی گذشته، لدیغ* به معنی آنکس که از مار و کژدم نیش خورده باشد، مناخ* به معنی منزل و آنجا که شتر فرود می‌آید، برطله* به معنی قلنسوه، که در مثنوی نظایر بسیار دارد و زبان مثنوی را در عین حال غنی و سرشار می‌دارد. ب

تعداد زیادی از امثال عربی هم در مثنوی مورد اشارت هست که وجود و وفور نسبی آنها حاکی از همین آشنایی و انس با ادب عربی است در نزد مولانا. از ین گونه امثال و اقوال است موارد ذیل: البادی اظلم*، الجار ثم الدار*، النار ولا العار*، الصبر مفتاح الفرج*، قیمةُ کُلّ امرءٍ ما نَوَی* و اَلْعاقِلُ مَنْ اِتَّعَظَ بِموتِ جیرانه* که در مثنوی نظایر متعدد دارد[۱۵] و مولانا در بعضی موارد به فحوی و مضمون آنها ناظرست و به لفظ و تعبیر اصل نظر ندارد. پ

همچنین اشارت به معنی و اشتقاق لفظ «اللّه» از قول سیبویه* که حاکی از تعمّق و تبحّر در کتب نحو عربی است. یا اشارت به معنی شیطان که عرب آن را بر اسب سرکش هم اطلاق می کند*، و نیز ذکر نام‌هایی چون بومرّه*، وقُزبح* و عتبه و ذوالخِمار* شواهدیست که تبحر و توغل گویندهٔ مثنوی را در ادب عرب نشان می‌دهد [۱٦] و چون تبحر در لغت و بلاغت عربی ازلوازم احاطه برتفسیر وفهم قرآن و حدیث تلقی می‌شده است، البته مولانا که به عنوان واعظ و مدرس به تفسیر هم اشتغال داشته است نمی‌توانسته است از توجه به ادب عربی و کسب تبحر در آن غافل مانده باشد. ت

→
۱۲۷/* *ج : دیوان شمس ۲٤۰۷۹/۵ ، ۱۱۹۲/۱ ، ۳۳۱٤/۱ ، ۳٤۷۱/۱
۱۲۸/* ب: ۱۹٤۰/٦ ، ۳٤۹٤/۱ ، ۲٤۵٦/۵ ، ۲۸٦۹/۵ ، ۳۱۰۳/٤ ، ۲۰۷٤/۲ ، ۳۵۵۰/٤ پ: ٤۵۳۳/٦ ، ۳۰۱۰/٦ ، ۳۹٤/۳ ، ۹٦/۱ ، ۲۷۷/۲ ، ۳۱۱٤/۱
ت: ۱۱٦۹/٤ ، ۵۲٤/۵ ، ٦۷۵/۳ ، ۹٦/٦ ، ۱۸۹۵/٦

۱۲۹

[illegible] تعداد قابل ملاحظه‌یی از اقوال مأثور و کلمات منسوب به امیرمؤمنان علی علیه‌السلام که مولانا در عین تحسین و تا حدّی مثل حکیم سنائی غزنوی در حق وی تولاّ و محبت فوق‌العاده‌یی نشان می‌دهد نیز در جای جای مثنوی مشهود هست و برغم تردیدی که در صحت انتساب اصل قسمتی از آن اقوال به امام هست، مجرد وجود آن مضمونها در مثنوی لااقل از تبحر گوینده در کتب ادب عربی حاکی است. الف

ظرفه آنست که بعضی اقوال حکمت‌آمیز منقول از کلمات آن حضرت، در نزد مولانا به حدیث نبوی خلط شده است و به همین سبب به عنوان حدیث تلقی شده است. این معنی، حاکی از توجه مولانای بلخی به لطایف کلام منسوب به علی است که رشید وطواط شاعر و ادیب و کاتب بلخی اوایل عهد خوارزمشاهیان هم مجموعه‌یی از آنها را به شعر فارسی نقل کرده بوده است و احتمال قوی دارد که جلال‌الدین محمد، در دوران کودکی، آن مجموعه یا نظایر آن را به نحوی مطالعه کرده باشد. ب

به هر حال، پاره‌یی کلمات منسوب به آنحضرت در مثنوی به عنوان حدیث انعکاس دارد. فی المثل، آنچه از وی تحت عنوان تَوَقَّوا الْبَرْدَ فی اَوَّله وَتَلقّوه فی آخِرِه فَاِنَّهُ یَفْعَلُ فی الابدان کَفِعْلِهِ فی الاشجار اَوَّلُهُ یُحْرِقُ وَآخِرُهُ یُورِق[۱]. نقل است در مثنوی به صورت اِغْتَنِموابَرْدَ الرَّبیع فَاِنَّهُ یَعْمَلُ بِاَبْدانِکُم کما یَعْمَلُ بِاَشْجارِکم وَاجْتَنِبوابَرْدَ الخَریف فَاِنَّهُ یَعْمَلُ بِاَبْدانِکم کَمایَعْمَلُ بِاَشْجارِکُم نقل است و به صورت حدیث که پیغمبر گفت از باد بهار تن مپوشانید*، و مضمون این کلام وی: یابُنَیَّ اِیّاکَ وَمُصادَقَةَ الاحمقِ فَاِنَّهُ یُرِیدُ اَنْ یَنْفَعَکَ فَیَضُرَّکَ[۲] در مثنوی منسوب به پیغمبر شده است که گفت عداوت ناشی از خرد، بهتر از مِهْری است که از جاهل می‌رسد*. حکایتی هم که مولانا در ذیل این قول و تأیید آن نقل می‌کند، نشان می‌دهد که اینجا از آنچه به گفتار پیامبر منسوب می‌دارد به همین کلام منسوب به امیرالمؤمنین نظر دارد، نه اقوال مشابه که مناسب این گفتار از دیگران نقل شده است.[۳] پ

تعدادی مضامین هم هست که با دیوان منسوب یا اشعار منقول از آنحضرت مربوط به نظر می‌رسد و با آنکه در اسناد دیوان در شکل موجود به آنحضرت جای تردیدست [۱۷] بدون شک معدودی اشعار منسوب به آنحضرت از مآخذ قابل اعتماد نقل است و در انتساب آنها جای شک نیست. به هر حال، در عهد حیات مولانا و قبل از آن، پاره‌یی اشعار و ابیات به آنحضرت منسوب بوده است که به احتمال قوی

ممکن است انتساب به خاندان شمس الائمه سرخسی و تصور ارتباط با اهل بیت (§ ۳۱پ) مولانا را از کودکی به جستجو و مطالعهٔ اشعار و کلمات منسوب به آن حضرت واداشته باشد. به هر حال، تعبیر عالم اکبر در مثنوی* که عالم اصغر مقابل آنست و در کتب حکما از جمله در رسائل اخوان الصفا هم از این اندیشه یاد می شود به احتمال قوی، ممکن است مأخوذ از عبارت مذکور در یک قطعه منسوب به حضرت باشد که در دیوان وی نقل است و در کلام حکما هم مکرر بدان اشارت هست: **اَتزعَمُ اَنَّکَ جِرمٌ صَغیرٌ، وَفیکَ اَنطوی العالَمُ الاَکبَرُ**[۴]. چنانکه اشارت به این نکته هم که علم دوگونه است علم کسبی و علمی که بخشش یزدان باشد، در مثنوی* ظاهراً مأخوذ از قطعه‌یی است منسوب به حضرت که در احیاء علوم الدین غزالی[۵] هم نقل است و این گونه موارد نظایر دیگر نیز دارد[۱۸]. ت

پاره‌یی مضامین که با اقوال و امثال منقول از کلام حضرت علی مناسبت دارد، ظاهراً از مآخذ نهج البلاغه و از طریق کتب ادب و حکم باید نقل شده باشد و از همین جاست که در شرح ابن ابی الحدید هم غالباً مذکورند. از جمله، وقتی مولانا ضمن اشارت به خلقت چشم می گوید از دو پاره پیه خداوند نور روانی ساخته است که، موج نورش می رود تا آسمان*، هر چند نظیر آن از ابن سماک هم در صورت دعا نقل است، به احتمال قوی مضمون قول وی مأخوذ باشد از کلام منسوب به حضرت: **اِعجبوا لِهٰذا الانسان یَنظُرُ بِشَحمٍ وَ یَتَکَلَّمُ بِلَحمٍ وَ یَسمَعُ بِعَظمٍ وَ یَتَنَفَّسُ مِن خرمٍ**[۶]. چنانکه وقتی ضمن تفسیر آیهٔ شریفهٔ **کُلَّ یومٍ هُوَ فی شأنٍ** (۲۹/۵۵) در طی بیان خاطر نشان می دارد که خداوند هرروز لشکری از اصلاب به ارحام، لشکری از ارحام به عالم خاکدان، ولشکری از دنیای خاک به عالم مرگ می فرستد*، الهام از کلام منسوب به آن حضرت دارد که می گوید: **لِلّهِ تَعالی کلَّ لحظةٍ ثَلاثَةُ عَساکِر، فَعَسکَرٌ یَنزِلُ مِنَ الاَصْلابِ اِلیَ الاَرحامِ و عَسکَرٌ یَنزِلُ مِنَ الاَرحامِ اِلَی الاَرضِ وعَسکَرٌ یَرتَحِلُ من الدُّنیا اِلیَ الآخِرة**[۷]. ث

همچنین این نکته که مثنوی فرمانروا را به حوض و خلق را به لوله‌ها تشبیه می کند که هر آبی در حوض هست در لوله‌ها نیز همانست*، به اغلب احتمال مأخوذست از گفتهٔ امام: **اَلمَلِکُ کَالنَّهرِ العظیمِ تَستَمِدُّ مِنه الجَداوِل فَاِنْ کانَ عَذباً عَذُبَتْ واِنْ کان مِلحاً مَلحَتْ**[۸] و اینکه نظیر آن از ابومسلم خولانی هم نقل شده است[۹] با استناد قول به حضرت منافات ندارد. همچنین طرز اشارتی که در مثنوی به مسألهٔ فسخ عزائم و هِمَم انسانی آمده است*، طوری است که به نظر می آید ناظر به عبارت کلام حضرت باشد در باب معرفت خداوند: **عَرَفتُ اللّهَ بِفَسخِ العَزایِم وحَلِّ العُقُود وَ**

نقصِ الهِمَم. چنانکه تدبر به قضای الهی که اجتناب‌ناپذیر و مایهٔ عجز عقل و درماندگی آن است. در این عبارت منسوب به آنحضرت: اِذا جاء القَضا ضاقَ الفَضا نقل است و این نکته مکرر* در مثنوی به بیان آمده است. قول معروف اِتَّقِ شَرَّ مَنْ اَحْسَنْتَ اِلَیْه در مثنوی* نیز ظاهراً از نظر این عبارت که منسوب به آن حضرت است مأخوذ باشد. البته کثرت و تعدد موارد شباهت بین مضامین مثنوی با حکم و اقوال منسوب به امیرمؤمنان نشان می دهد که این موارد ناشی از تأثیر و اقتباس است، نه از توارد و اتفاق. و اینهمه حاکی از آن است که مولانا به حکم تربیت و تهذیب ادبی عصر با لغت و ادب عربی و اقوال بلغا هم مثل معانی و الفاظ قرآن و حدیث آشنایی تمام دارد.

ج

۱۳۰

به علاوه، مطالعهٔ مثنوی و دیوان نشان می دهد که آشنایی مولانا با دواوین و اشعار شاعران فارسی گوی متقدم هم باید قابل ملاحظه بوده باشد. و با توجه به این نکته که نقل اشعار و ابیات ظاهراً حتی از عهد شیخ ابوسعید ابوالخیر (وفات ۴۴۰) در مجالس وعظ صوفیه متداول بوده است و اینکه حتی قدیمترین تذکرهٔ موجود شعرای فارسی که لباب الالباب نام دارد مقارن عهد کودکی و بلوغ مولانا به وسیلهٔ یک واعظ و مذکّر این عصر که خودش نیز اشارت به مجالس وعظ خویش دارد تصنیف شده است، جای تردید باقی نمی ماند که در خانواده‌یی مثل خاندان بهاءولد، تربیت فرزندی که می بایست مسند وعظ و تذکیر پدر را اشغال کند، نمی بایست (← ۱۲۳ الف ومابعد) از الزام وی به حفظ و روایت اشعار و ابیات فارسی خالی بوده باشد.

الف

بدون شک، رواج رسم جمع و تدوین سفینه ها و مجموعه ها که عوفی مؤلف لباب الالباب هم تذکرهٔ خود را ظاهراً از روی همانها تألیف کرده است و خالی بودن کتابش از اطلاعات قابل ملاحظه‌یی راجع به احوال صاحبان اشعار نیز باید تا حدی به همین سبب بوده باشد، مخصوصاً نزد وعاظ و مذکّران که به اقتضای پیشه و

۱۲۹/ ۱و۲– شرح نهج البلاغه ۳۰۴/۴ ، ۲۵۹/۴ ۳– احادیث مثنوی/۶۱ ۴– دیوان، طبع عبدالعزیز کرم/۵۷ ۵– احیاء ۱۳/۳ ۶ و ۷– شرح نهج البلاغه ۲۴۴/۴، ۵۵۹ ۸و۹– ایضاً ۵۴۱/۴ ، ۳۵۰

۱۲۹/* پ: ۲۰۴۶/۱ ، ۱۸۷۷/۲ ت: ۵۲۱/۴ ، ۱۹۶۰/۴ ث: ۲۴۵۱/۲ ، ۳۰۷۲/۱ ح: ۲۸۲۰/۱– ، ۴۴۶۲/۳ (عنوان) و ۴۳۸۴/۶ ، ۹۹/۱ و ۳۸۸۲/۳ ، ۲۶۳/۳

موافق رسم و قاعده‌یی قدیم غالباً در مسافرت و نقل و انتقال بوده‌اند متداول بوده است. اینکه در مثنوی و دیوان کبیر نشانهٔ آشنایی با بسیاری از شعراء متقدم انعکاس دارد اما نشانی از ممارست مستمرّ در اکثر آنها مشهود نیست. به احتمال قوی باید ناشی از همین نکته باشد که مولانا هم مثل سایر وعاظ و مذکّران عصر غالباً بیشتر با مجموعه ها و احیاناً با منقولات رایج بعضی ادبا و سمار قدما سر و کار داشته است تا با خود آنها. در این مجموعه ها و منقولات هم اشعار گزیده از جدّ و هزل و از تغزل و تشبیب با قطعات اخلاقی و با تحقیق و زهدیات به هم آمیخته بوده است. تأثیر انواع مختلف این گونه اشعار در مثنوی و در دیوان شمس پیداست و به هر حال نشان می دهد که قریحهٔ شاعرانهٔ مولانا از کودکی و جوانی می بایست به وسیلهٔ حفظ و نقل اشعار فارسی و عربی تشحیذ و تقویت شده باشد. ب

در بین آنچه حاکی از آشنایی با شعر قدماست، دیوان کبیر پاره‌یی موارد را نشان می دهد که شامل تضمین، اخذ یا استقبال از اشعار آنهاست و معلوم می دارد که توافق برخی مضامین مثنوی با اشعار قدما از مقولهٔ توارد یا اتفاق نیست، از مقولهٔ تأثیر ناشی از حفظ و روایت است. پ

۱۳۱

از جمله در دیوان کبیر** این مطلع معروف کسائی که می گوید: صبح آمد و علامت مصقول برکشید،[۱] با اندک تفاوت، مطلع یک غزل مولانا واقع شده است. همچنین این مطلع یک غزل دیگر دیوان** که می گوید: صد مصر مملکت ز تعدّی خراب شد، بدون شک مأخوذ از مطلع یک قصیدهٔ معروف خاقانی است از ین قرار: آن مصر مملکت که تو دیدی خراب شد.[۲] الف

در مقطع یک غزل دیوان** هم مولانا تصریح می کند که در آن نظر به «مجابات» مجیر دارد که البته مراد مجیرالدین بیلقانی (وفات حدود ۵۸۶) است در آن قطعه که گفت — بر سر کوی تو عقل از سر جان برخیزد. همچنین مرثیهٔ کوتاه منسوب به رودکی در حق مرادی شاعر[۳]، موجب الهام قطعه‌یی مشابه اما طولانی دربارهٔ مرگ سنائی به سرایندهٔ دیوان کبیر گشته است. و چون این شعر مولانا را در دیوان** نمی توان مرثیه‌یی به مناسبت وقوع وفات سنائی (۵۴۵) شمرد، ناچار باید آن را نیز از مقولهٔ آنچه مولانا «مجابات» می خواند شمرد. و هر چند مرثیه ظاهراً از رودکی نیست، تتبع آن به هر حال حاکی از تدقیق و تأمل مولانا درنمونه اشعار و سبک بیان قدماست. ب

در مطلع غزلی دیگر از دیوان، مصرع اول** مأخوذ از انوری است. چنانکه

یک بیت** از لیلی و مجنون نظامی[4] و چند بیت** از یک غزل خاقانی[5] هم با اندک تفاوت در غزلهای دیوان کبیر آمده است. همچنین اشارت به سخن سنائی و عطار هم که در دیوان کبیر** هست، البته حاکی از توجه دایم مولانا به آثار آنهاست. پ

۱۳۲

تأثیر شعر قدما در مثنوی البته قابل ملاحظه است و با اینهمه در بعضی موارد چندان بارز هم نیست. از جمله، یکجا در بارهٔ رو نهادن آن بندهٔ عاشق که وکیل صدر جهان بود به بخارا، وقتی می گوید که در آن حال برای او ریگ آمون چون حریر و آب جیحون به اندازهٔ آبگیری بود* هر کس با شعر قدما آشنایی دارد به یاد شعر جوی مولیان رودکی می افتد که در ذکر اشتیاق بازگشت به بخارا ریگ آموی و درشتی راه او را به پرنیان تشبیه می کند و آب جیحون را با همه پهناوری فقط به اندازه‌یی که خنگ یاران را تا میان آید نشان می دهد[1]. الف

پاره‌یی ابیات مثنوی نیز یادآور اشعار مشهور از شاعران گذشته است و ممکن است گوینده ناخودآگاه متأثر از آنها باشد. از جمله، آن اشارت که یکجا در باب نامه و عنوان می کند و از اینکه عامه از روی فهرست نامه متن آن را حدس می زنند* هر چند مضمون عام است و در اقوال دیگران هم بدان اشارت هست، شاید مخصوصاً از تأثیر قول ابوحنیفه اسکافی که در قصیدهٔ نونیه معروف خویش بدین معنی اشارت دارد خالی نباشد: بتوان دانست حشونامه زعنوان[2]. همچنین آنجا که از زبان عاشق خواب رفته می گوید: آنچ برما می رسد آن هم زماست*، بدون شک به مضمون قول عقاب تیرخورده نظر دارد که در کلام ناصرخسرو[3] آمده است و منشأ مَثَلِ سایر گشته است. ب

نیز به احتمال قوی اشارت به کدو و بالا رفتنش از دیوار و درخت در مثنوی* با آنکه مضمون تجربی وعام است، مأخوذ از یک قطعهٔ منسوب به ناصرخسرو باشد که معروف است وسؤال وجوابی طرفه رادر بردارد: نشنیده‌یی که زیرچناری کدو بنی[4]. چنانکه مضمون این قول مولانا که در نامهٔ غلام به پادشاه ضمن خطابی که به او دارد

۱۳۱/ ۱ــ المعجم /۳۴۷ ۲ــ دیوان خاقانی /۱۵۲ ۳ــ لباب الالباب ۸/۲
۴ــ لیلی و مجنون، طبع وحید /۲۵۰ ۵ــ دیوان خاقانی /۷۶۱
۱۳۱/** الف: دیوان شمس ۹۱۹۷/۲، ۹۲۱۳/۲ ب: ۸۱۵۵/۲، ۱۰۶۳۴/۲
پ: ۲۳۹۷/۱، ۷۳۱۲/۲، ۷۳۷۷/۲، ۲۹۲/۱، ۷۳۵/۱

کف ممدوح را از ابر برتر می داند و خاطر نشان می کند که ابر هر چه می دهد گریان می دهد و، کف تو خندان پیاپی خوان نهد*، به احتمال بسیار از گفتهٔ رشید وطواط مأخوذست که در خطاب به ممدوح می گوید ترا به ابر مانند نمی کنم چرا که — او همی بخشد و همی گرید تو همی بخشی و همی خندی[5]. جالب آنست که خود وطواط هم مضمون را از یک شاعر عربی گوی گرفته است. [۱۹]

ب مضمون قولی هم که از زبان نصوح در باب نسبت وی با ابلیس می گوید* هر چند تا حدی مضمون عام به نظر می رسد، ممکن است از یک بیت معروف سوزنی سمرقندی مأخوذ یا متأثر باشد که می گوید، به یک صغیره مرا رهنمای شیطان بود به صد کبیره کنون رهنمای شیطانم.[6] همچنین این سخن که پادشاه حریص را گدا می خواند* با آنکه مضمون عام و شایع به نظر می آید، ممکن است ناظر به یک گفتهٔ معروف انوری باشد که در پایان قطعه‌یی معروف می گوید: هر که خواهد گر سلیمان است وگر قارون گداست.[7]

ت به علاوه، از یک قطعهٔ انوری که متضمن قصه‌یی مستهجن نیز هست، هم قصه را اخذ می کند و هم قسمتی از کلام شاعر را تضمین می نماید*. از قراین پیداست که مولانا در جدّ و هزل، از دیوان انوری که در زادگاه وی به سبب قصهٔ هجو بلخ و ماجرایی که منجر به اهانت و ایذاء اهل بلخ در حق انوری گشت،[8] مشهور بوده است باید متأثر باشد.

ث آشنایی احتمالی با شاهنامه که در یک قطعهٔ بالنسبه مشهور منسوب به مولانا احوال پهلوانان آن را تعبیر به معنی رمزی می گرددواین قطعه که در بعضی تذکره ها به مولانامنسوبست [۲۰] چون درديوان کبيرنيست انتسابش البته محل تأمل بسیاراست، بازدرمثنوی ازاشارت به نام رستم وزال* ، وسیمرغ* هم برمی آید. البته اشارت به کوه قاف در مثنوی*، حتی برای گوینده‌یی که با عطار و منطق الطیر و اشارات حکماء و صوفیه در ین باب آشناست، بازسابقهٔ آشنایی باسیمرغ شاهنامه رادر وی محل نفی یاشک نمی کند. اشارت به گرفتاری و هلاک رستم هم که در تعبیر مثنوی* ناشی از شهوت وی و در واقع از علاقه اش به حفظ نام و ناموس خویشتن است نیز نشان می دهد که حکایات رستم بر مولانا پوشیده نیست و در اثبات این امر، به قطعهٔ معروف منسوب که در تذکره ها مذکورست و ممکن است در واقع از مولانا هم نباشد حاجت نیست.

ج اشارت به ویس ورامین* و اینکه یکجا هم مولانا به این قصه و داستان شیرین و خسرو ارجاع می دهد* تا نشان دهد اینگونه ابلهان از حسدها در عالم چه

کرده‌اند، نیز نشان آشنایی با این هر دو قصه است. پیداست که این آشنایی نباید تنها مبتنی بر منقولات حریری راجع به قصه یا ناشی از مسموعات مأخوذ از منتخبات سفینه‌ها و مجموعه‌ها باشد. اینکه در عنوان حکایت مربوط به توبهٔ نصوح*، بدون تصریح به نام قایل، بیتی را ذکر می کند که تعلق به منظومهٔ ویس و رامین فخر گرگانی[۹] دارد و در یک موضع از متن مثنوی* هم مضمون آن را به مناسبت اخذ می کند، با توجه به شهرت فخر گرگانی که عطار هم افسانه‌یی در باب احوال او نقل می کند[۱۰] و با در نظر گرفتن یک اشارت که سید برهان محقق به همین بیت منقول مولانا از ویس و رامین دارد[۱۱]، جای تردید نمی ماند که ویس و رامین فخر گرگانی در آن ایام نزد متصوفه و عوام خراسان شهرت و رواج داشته است و وقتی امثال نظامی و سعدی از آن متأثر شده باشند[۱۲]، اینکه مولانا هم از آن مطلع و متأثر باشد جای تعجب نیست.

ج چنانکه از خسرو و شیرین نظامی هم که بدون اشاره به نام نظامی، از آن «قصه»، در ردیف ویس و رامین یاد می کند* ظاهراً آگهی درست دارد. و با توجه به علاقه‌یی که عطار به این شاعر زاهد قصه گوی عصر نشان داده است و تا حدی ظاهراً ازاو هم متأثر شده است[۱۳]. این نکته که فی المثل یک دو بیت مثنوی* از حیث لفظ و معنی یادآور این بیت معروف شیرین و خسرو باشد که می گوید: به نزد عقل هر داننده‌یی هست   که با گردنده گرداننده‌یی هست،[۱۴] مایهٔ تعجب نخواهد بود. نه آیا یک بیت مخزن‌الاسرار را هم مطلع غزلی ساخته است و از مضمونش هم در مثنوی حکایتی پرداخته است؟[۲۱]

ح از خاقانی هم در مثنوی یکجا* اشاره‌یی به نام یک قصیدهٔ او که عنوانش قصیدهٔ منطق الطیر[۱۵] است دارد. به علاوه در قصهٔ طوطی و بازرگان* هم ممکن است از اشارتی که شاعر شروان در تحفة‌العراقین به این قصه دارد[۱۶] بی اطلاع نبوده باشد. همچنین وقتی مولانا می گوید چون دبیرستان صوفی زانوست*، هر چند اشاره به رسم مراقبهٔ صوفیه دارد به حکم توافق و تناسب الفاظ، به احتمال قوی باید متأثر از قصیدهٔ معروف خاقانی باشد که در آن دل را پیر تعلیم می خواند و خود را شاگرد وی می یابد که سر زانو دبستان اوست—دل من پیر تعلیم است و من طفل زباندانش[۱۷]. چنانکه وقتی مولانا مخاطب را عتاب می کند که دعوی رها کن از آنکه به مقام کاملان نرسیده‌یی بلکه هنوز شاگرد دلی و مستعد*، در همین تعبیر شاگرد دل شاید تعریضی به همین قول خاقانی داشته باشد.

خ

---

۱۳۲ ۱—چهارمقاله/۵۲ ۲—تاریخ بیهقی ۸۵۶ ۳ و ۴—دیوان/۴۹۹، ۵۰۰، انوری/۳۵۶

←

۱۳۳ نفوذ سنائی و عطار در مثنوی، البته از نفوذ گویندگان دیگر
بیشترست، و اینکه شیخ عطار هنگام عبور بهاء ولد از نشابور به بغداد، نسخه‌یی از
اسرارنامهٔ خویش را به پسر وی جلال الدین محمد هدیه کرده باشد (۹ ۳۹ پ و ب)
و همچنین این نکته که مولانا مثنوی را تا حدی برای آنکه جای حدیقه را در نزد
پیروان وی بگیرد نظم کرده باشد[۲۲] ممکن است بدان سبب مورد تأکید واقع شده
باشد تا مثنوی را تکمله و دنبالهٔ کاری نشان دهد که از سنائی و عطار آغاز گردیده
است و در عین حال بدینوسیله، آنچه را مولانا در زمینهٔ مقالات و افکار صوفیانه یا طرز
بیان آنها به عطار و سنائی مدیون است توجیه نمایند. الف

در واقع، تأثر مولانا از عطار در مثنوی نه فقط در قصه‌هایی که به احتمال
ز یاد از مثنویات عطار اخذ کرده است (۹ ۱۶۳ب) پیداست، بلکه خود وی غیر از
اشارت‌هایی که در دیوان به عطار و سنائی دارد، در مثنوی یکجا به اینکه از عطّار اخذ
مضمون می کند تصریح می نماید* و جای دیگر در عنوان سخن*، گفتهٔ خود را
تفسیر یک بیت عطّار نشان می دهد. ب

اما سنائی که مولانا وی را نیز مثل عطار بارها در دیوان با محبت و ارادت
یاد می کند، درمثنوی نیز به عنوان حکیم *، حکیم غزنوی*، و حکیم کامیار*،
یاد می‌شود و یکجا هم وی را حکیم بُرده‌یی یا حکیم پَرْده‌یی می خواند* که شاید
این تعبیر اخیر اشارت باشد به اینکه وی بُرده و مجذوب و ربودهٔ حق بوده باشد یا
آنکه در پردهٔ سخن یا در قباب غیرت حق مستور و محجوب بوده باشد. به هر حال،
این طرز تعبیر، اهمیت وی را در نظر مولانا می رساند و معلوم است که وی بیش از هر
شاعر دیگر در مثنوی تأثیر دارد. چنانکه غیر از اخذ بعضی قصه‌ها و شرح بعضی

←

۵ــ دیوان رشید الدین و طواط/۶۰۷ ۶ــ دیوان سوزنی /۱۹۳ ۷ــ دیوان انوری /۴۴۱
۸ــ دولتشاه، طبع لیدن/۸۶ ۹ــ طبع مینوی /۳۵۸ ۱۰ــ الهی نامه /۷ــ۱۰۳
۱۱ــ معارف برهان محقق، تفسیرسورهٔ محمّد/۹۲ ۱۲ــ طبع دکتر محجوب، مقدمه/۹ــ۹۱
۱۳ــ یادداشتها و اندیشه ها/۱۶۱ــ۱۵۹ ۱۴ــ شیرین و خسرو نظامی،طبع وحید و طبع
پژمان/ ۷ ۱۵ــ دیوان خاقانی /۴۲ ۱۶ــ مآخذ قصص /۱۸ ۱۷ــ دیوان/۲۱۴

۱۳۲/ ★ الف: ۳۸۶۱/۳ ب: ۱۵۷۰/۴، ۶۰۴/۶ پ: ۱۲۱۸/۶~، ۱۷۳۰/۴ ت:
۲۳۰۵/۵ ، ۳۱۳۵/۴ ث: ۳۳۹۱/۵ ج: ۳۹۶۵/۵ ، ۱۴۴۱/۱ ، ۳۷۱۱/۴~،
۸۱۸/۳ چ: ۲۲۸/۳ و ۱۸۲۸/۴ و ۲۹۸۰/۵ ، ۱۲۰۴/۵ ، ۲۲۲۸/۵ (عنوان) ،
۲۹۱/۵ ح: ۱۲۰۴/۵ ، ۴۷۴۸/۳ و ۱۵۳/۴ خ: ۳۷۵۸/۲ ، ۱۵۴۷/۱~، ۱۱۷۳/۳
، ۳۳۴۰/۴

اشعارش که در عنوان مطالب به آنها اشارت هست، تعدادی از مضامین کلام وی نیز ظاهراً بدون توجه در سخن مولانا انعکاس دارد. و این جمله، نشان انس و الفت مستمر جلال‌الدّین محمد با دیوان و با مثنویات اوست. پ

ارتباط فکر و تعلیم مولانا با آنچه از عطار و سنائی اخذ و نقل می کند، نکته‌یی است که بدون توجه بدان ارزیابی مثنوی دشوار خواهد بود. افلاکی از قول خود وی بدین مناسبت نقل می نماید که «هر که به سخنان عطار مشغول شود، از سخنان حکیم سنائی مستفید شود و... هر که سخنان سنائی را به جدّ تمام مطالعه کند بر سرّ سنای سخن ما واقف شود». از همین جاست که آنچه مولانا به سنائی مدیون است، در شناخت مآخذ مثنوی اهمّیّت خاص دارد. ت

۱۳۴

با توجه به تکریم فوق‌العاده‌یی که مولانا در حق سنائی دارد و اینکه مربّی و مرشد او سیّد برهان محقّق هم غالباً در معارف و مجالس خویش به اشعار سنائی استشهاد می کند، همچنین اینکه در حوزهٔ مریدان مولانا حدیقة‌الحقیقهٔ سنائی کتابی مقدس تلقی می شود[1] که احیاناً مریدان را بدان سوگند می داده‌اند،[2] این تأثیرپذیری مولانا ازسنائی که درقصهٔ مناقشهٔ با قانعی طوسی [۲۳] هم نشانه‌اش پیداست البته غرابت ندارد. الف

از جمله است بعضی ابیات که مأخوذ از دیوان سنائی یا متأثر از آن به نظر می آید و نظایر آنها که در مثنوی مضامین و معانی حدیقه را منعکس می کند، اعجاب و علاقهٔ مولانا را در حق حکیم غزنوی نشان می دهد. فی المثل، یکجا دو بیت دیوان را به عین لفظ* در ضمن مثنوی درج می کند که — ناز را رویی بباید همچو ورد ~[3]؛ جای دیگر مضمون بیتی از یک قصیده معروف سنائی را بدون اشارت به اخذ، در کلام خود* نقل می نماید که — سالها باید که تا یک سنگ اصلی زآفتاب ~[4]. همچنین تعبیر «برگ بی برگی» را که در مثنوی بارها تکرار می کند* از مطلع همین قصیده می گیرد که — برگ بی برگی نداری لاف درویشی مزن[5]. یکجا هم وقتی به مناسبت تمنّع و تعزّز مطلوب عارف سالک می گوید: هر خسی را این تمناکی رسد*، ظاهراً ناظر به بیتی از همین قصیده باشد که می گوید — هر خسی از رنگ و گفتاری بدین ره کی رسد.[6] ب

۱۳۳/* ب: ٦/ ۱۳۸۲ ، ۱۶۰۳/۱ پ: ۴۲۹۱/۳ ، ۱۹۰۵/۱ ، ۲۵۶۶/٤ ، ۳٤۲٦/۱

فحوای این اشارت که بِهْ آمَدِ کار باید همواره ملحوظ انسان باشد و میوهٔ وجود وی باید در طیّ گذشت عمر همواره شیرین‌تر شود، نه اینکه مثل رسن تابان دایم واپس حرکت کند*، با آنکه مضمونش تجربهٔ عام و مربوط به زندگی هر روزینهٔ اهل بازارست، به احتمال قوی ممکن است تأثیری از کلام سنائی باشد که در طی مضمونی مشابه، مخاطب را از ین واپس گرایی سرزنش می کند که در راه دین — سفرت هست چو شاگرد رسن تاب از پس[7]. مضمون دو بیت دیگر* هم که در آن موسی از گوساله پرست می پرسد چون تو در خدایی گوساله شک نمی کنی پس چرا در پیغمبری من تردید داری؟ هر چند طبیعت مضمون بالضروره مانع از اشتراک نیست، باز با توجه به الفاظ و تعبیراتش ممکن است مأخوذ از یک شعر دیوان باشد که در آن شاعر از خرخری عام شکایت دارد که گاو را به خدایی باور می کنند اما— نوح را باور ندارند از پی پیغمبری[8]. چنانکه مقایسهٔ بین دل با دِهْ که در حکایت روستایی و شهری در مثنوی* آمده است نیز ممکن است به مناسبت خطور یک بیت سنائی در ذهن مولانا به وی الهام شده باشد که در یک قصیدهٔ معروف خویش می گوید: دِهْ بود آن نه دِلْ، که اندر وی   گاو و خر گنجد و ضیاع و عقار[9]. پ

همچنین آنجا که قاصر فهمان را تشبیه به کوران می کند که از شعاع آفتاب پر ز نور جز گرمی بهره‌یی به چشم آنها نمی رسد*، چنانکه خود وی نیز اشارت دارد*، بیشک مضمون را از یک بیت سنائی اخذ می کند که در یک قصیدهٔ معروف می گوید: عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جز حرفی   که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا[10]. اشارت به یک بیت دیگر از همین قصیدهٔ سنائی هم که طیّ آن می گوید: بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی ~ [11]، نیز در مثنوی ضمن تفسیر قول مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا* در بحث مرگ پیش از مرگ (§ ۱۰۵عا) آمده است همچنین به بیت دیگر این قصیده در عنوان قولی که راجع به غیرت حق دارد* نیز اشارت هست. ت

یکجا هم که حکایت آب خوردن اسب و شخولیدن سایسان را از گفت و پند آن «حکیم» نقل می کند*، نظر به دو بیتی از یک قصیدهٔ دیوان سنائی دارد که در آن مادیان به کُرّهٔ خویش خاطرنشان می کند که به این شخولیدن و صفیر زدن انسانها نباید توجه کرد و —توکارخویش کن که همه ریش می کنند[12]. چنانکه وقتی نیز خاطرنشان می سازد که خلق هر گاه شیرگیر دلیری خون نره شیری را می نوشد آن را به تأثیر باده منسوب می دارند و چون سخن خوبی بپردازد گویند که آن سخن را باده گفته است نه وی*، هر چند این قول تا حدی مضمون یک مثل عربی هم هست که

می گوید: اَلْحَمْرُ تُعطی مِنَ النَّخیلِ[۱۳]. مولانا در بیان مضمون بدون شک ناظر به بیتی از یک قطعهٔ سنائی است که می گوید و گفتهٔ او دقّت و لطف دیگر دارد: گرکنی نخسس گویند که می کرد نه او   ورکنی عربده گویند که وی کرد نه می.[۱۴] ث

اینکه در بارهٔ ابلیس می گوید چون راندهٔ درگاه شد از خداوند خواست وی را تا روز جزا مهلت دهد، تا که لعنت را نشانه او بود* نیز ظاهراً مأخوذ باشد از یک قطعهٔ سنائی که از زبان ابلیس، همین مضمون را با لحن شکایت و حسرت یاد می کند که خداوند: می خواست تا «نشانهٔ لعنت» کندمرا   کردآنچه کرد آدم خاکی بهانه بود[۱۵]. مضمون این قول وی نیز که خلق حیوان چون بر یده شود برتری می یابد و خلق انسان از آن می رو ید و می بالد*، با آنکه مضمون عام است و در اقوال سایر صوفیه و حتی در حدیقه هم نظیرش هست، به احتمال قوی مأخوذ باشد از اشارت یک دو بیت از دیوان: جوجه و مرغ را بدان ره‌کش   که به انسان رسند در مقدار[۱۶]. ج

۱۳۵

معهذا، تأثیر حدیقه بیش از دیوان در مثنوی محسوس و بارزست. مولانا، نه فقط مکرّر در عنوانها با ذکر نام و نشان* یا بدون آن* به ابیات این الهی نامهٔ سنائی استشهاد می کند، بلکه در پاره‌یی موارد نیز، با توجّه یا بی توجّه، برخی مضامین و معانی حدیقه را اخذ و نقل می نماید. الف

از جمله آنجا که از «حکیم برده‌یی» (§ ۱۳۳ پ) نقل می کند که باری، سرهمانجانه که باده‌خورده‌یی[۱*]، نظر به این بیت حدیقه دارد که می گوید: بر مدار از مقام مستی پی   سرهمانجابنهٔ که خوردی می! همچنین وقتی از حکیم غزنوی نقل می کند که: در خور آمد گوش خر با شخص خر*، نظر به این بیت حدیقه دارد که می گوید: تو فضول ازمیانه بیرون بر   گوش خر در خورست با سر خر[۲]. نیز چون از قول این «حکیم کامیار» هشدار می دهد، که تو طفلی خانه پر نقش و نگار*، ناظر به این

۱۳٤/۱ــ رسالهٔ فریدون/۱۷۸   ۲ــ مناقب ۲۲۲/۱   ۳ تا ۱۲ــ دیوان سنائی/۸۵۱، ٤۸۵، ٤۸٤، ٤۸۵-، ۳۰۸، ٦٦۳، ۱۹۹، ۵۲، ۵۲، ۱٦۱

۱۳ــ مجمع الامثال ۳۳۸/۱   ۱٤ و ۱۵ و ۱٦ــ دیوان سنائی/۱۰۹۷، ۸۷۱، ۱۹۹

۱۳٤/* ب: ۱۹۰٦/۱-، ۲۵۹۲/۱، ۱۳۷۸/۲، ۱۰٦۵/۳   پ: ۲۳۰۷/۱، ۲۰٤۹/۲، ۱۷/۳ــ۵۱٤   ت: ٤۲۳۱/۳، ٤۲۲۹/۳، ۷۲۳/٦، ۱۷٦۳/۱   ث: ٤۲۹۱/۳، ۲۱۱۸/٤   ح: ۷۷٦/۵، ۳۸۷۳/۱

بیت حدیقه است که می گوید: همه اندرز من به تو این است   که تو طفلی و خانه رنگین است[۳]، یکجا هم وقتی خاطر نشان می کند که فَرَس بر آب راندن و نامه در نورِ برق خواندن بر دل و بر عقلِ خود خندیدن است* هر چند سخنش مضمون عام و تجربهٔ عادی است، باز ممکن است مأخوذ از ین تعبیر حدیقه باشد که می گوید: کس به تدبیر سفله ملک نراند   نامه در نور برق نتوان خواند[۴]. آنجا که در باب حق می گوید که کفر و ایمان بر وجودش شاهدند ، و، برحداوندیس هردو ساجدند*، در عین آنکه مضمون عام به نظر می آید، ممکن است از این بیت حدیقه متأثر باشد که: کفر و دین هر دو در رهت پویان   وَحْدَهُ لاشریکَ لَهْ گویان.[۵] چنانکه در این مضمون هم که می گوید: وقتی غَرَضْ دلاّله و واصف گردد، از سه گَزْ کرباس یابی یوسفی*، باید به این بیت حدیقه که می گوید: چون زبان حَسَد شود نَخّاس   یوسفی یابی از دوگزکرباس[۶]، ناظر بوده باشد.

ب

در مورد این بیت مثنوی که می گوید: من ندیدم جز شقاوت از لئام   گر تو دیدستی رسان از ما سلام*، تقریباً یقین است که گوینده باید متأثر از حدیقه باشد که بارها به این مضمون اشارت دارد و مکرّر می گوید که من سلامتی یا وفائی ندیده‌ام زخسان   گر تو دیدی سلام ما برسان[۷]. در مورد این نکته که در مثنوی می گوید مال و زر برای انسان به منزلهٔ کلاه است و، کَلْ بود اُو کَزْ کُلَه سازد پناه*، لفظ «پناه» نشان می دهد که مضمون مولانا به احتمال قوی می بایست از حدیقه مأخوذ باشد، آنجا که می گوید: سرِکَلْ را کُلَهْ پناه بُوَد[۸]. خاصه که مضمون سر و کلاه از زمینه های معهود کلام سنائی است و در دیوان هم هست: خود کلاه و سرت حجاب تواند   چه‌فزایی تو بر کُلَهْ دستار[۹]. چنانکه وقتی هم کلام خود را در قیاس با سخن سنائی «تُرک جوش» نیم خام می خواند* و اتمام آن را به کلام حکیم غزنوی حواله می دارد* در باب این معنی که اگر طفل تن را از آنچه دیو به جای شیر به وی می دهد وابُری، در فطام او بسی نعمت خوری،* بیشک نظر به اشارت حدیقه دارد که در باب حکمت و سبب رزق تمثّل به این معنی می کند که جنین در رحم مادر غذایش خون است و چون ولادت یافت از شیر مادر غذا می یابد: آن نبینی که پیشتر زوجود   چون‌تراکرد در رحم موجود - [۱۰]. پیداست که ترک جوش وی اشارتی به همین مضمون سنائی است و تفصیل جالبی که درین باب در حدیقه آمده است احتمال آن را که اشاره به موضع دیگر کلام سنائی باشد[۲۴] نفی می کند.

در بعضی موارد، یک قصه یا یک لطیفهٔ حدیقه ممکن است منبع الهام یک مضمون یا زمینهٔ یک اشارت لطیف در مثنوی شده باشد. این نکته حاکی از کثرت

توغّل و ممارست مولانا در حدیقهٔ سنائی است. فی المثل، قصهٔ رسول قیصر و عمر در مدینه که در مثنوی* با تفصیل بسیار جالبی آمده است، ممکن است از تذکر یک اشارت سنائی در باب عُمَر به خاطر مولانا آمده باشد که می گوید: گشت قیصر نگون زتخت رفیع   دِرّه در دست او و او به بقیع[11]. چنانکه واقعهٔ کشتن زرگر به اشارت طبیب غیبی و دستوری پادشاه در حکایت پادشاه و کنیزک* و اینکه پادشاه بدان سبب به قتل زرگر حُکم یا رضایت می دهد تا وجود او مانع از کمال کنیزک و نیل او به عشقی بالاتر نگردد، بر رغم غرابت و خشونتی که ظاهر حکایت دارد، ممکن است مبنی بر سرمشق یک حکایت حدیقه باشد که در آن نیز پادشاه یک کنیزک زیبا را غرق می کند تا زیبائی او —مثل زیبائی زرگر در حکایت مثنوی— موجب فتنه نگردد و وی را از نیل به کمال خویش باز ندارد[12]. ت

داستان مناظرهٔ مرغ با صیاد و دام هم که در مثنوی* هست و به طور بارزی از فسون زاهدان ریایی تحذیر می کند، به احتمال قوی صورت تازه‌یی است از حکایت مرغ با فَخ در حدیقه، که اینجا مناظرهٔ مرغ با دام است نه با صیاد و به هر حال، عمق و دقّت مباحث مناظره در مثنوی رجحان لطف ایجاز و ظرافت قصهٔ سنائی[13] را جبران می کند. حکایت مَرْدِ گِلْ‌خوار با عطار هم در مثنوی* مأخوذ از قصهٔ حدیقه[14] است اما در کلام مولانا لطف و حال دیگر دارد. لیکن داستان پیل و خانهٔ تاریک* در نزد غزالی نیز هست [۲۵] و اگر هم از وی مأخوذ نباشد شاید از حکایت عمیان حدیقه[15] متاثر باشد. همچنین وقتی مولانا در داستان جوحی وزنش* از قول جوحی بر سبیل اعتراض به زن می گوید که مرا گاه مُفْلِس می خوانی و گاه قلتبان لقب می دهی و اگر این دو عیب در من هست، آن یکی از تست و دیگر از خدا*، شک نیست که جوحی مثنوی این جواب ظریف را باید از «پنبه زن» حدیقه اخذ کرده باشد که چون زن او را مفلس و قلتبان می خواند، به وی همین جواب زیرکانه را می دهد: چه بود جرم من چو باشم من   مفلس از چرخ و قلتبان از زن[16] ث

۱۳۵/۱تا۸—حدیقه/۱۱۴ ، ۸۳ ، ۴۳۱ ، ۵۷۹ ، ۶۰ ، ۷۱۲ ، ۴۵۵ و همچنین ۷۴۰ ، ۱۲۶   ۹—دیوان سنائی/۱۹۹   ۱۰ تا ۱۶—حدیقه/۷۵ ، ۲۳۶ ، ۵۸۴ ، ۷۴۰ ، ۴۱۱ ، ۶۹ ، ۷۳۱

۱۳۵/* الف: ۱۱۶۳/۱ و ۲۰۳۵/۱ و ۳۳۴۵/۶ (عنوان)، د/۲۴۹۷ (عنوان) و ۶۴۳/۶ (عنوان) و ۱۱۱۱/۶ (عنوان)   ب: ۳۴۲۶/۱ ، ۱۰۲۸/۱ ، ۲۵۶۶/۴ ، ۱۵۴۶/۲ ، ۲۵۴۳/۲ ، ۳۴۶۱/۶   پ: ۱۲۵۵/۴ ، ۲۳۴۳/۱ ، ۳۷۴۹/۳ ، ۳۷۵۰/۳ ، ۳۷۴۸/۳   ت: ۱۳۹۰/۱ ، ۳۵/۱~   ث: ۴۳۵/۶ ، ۶۲۵/۴~ ، ۱۲۵۹/۳~ ، ۴۴۴۹/۶ ، ۴۴۸۱/۶

۱۳۶

در مثنوی، پاره‌یی مضامین هم هست که از سایر «مثنویهای حکیم سنائی» مأخوذ به نظر می‌رسد و با علاقه‌یی که مولانا به الهی‌نامهٔ سنائی اظهار می‌نماید و از حدیقه و سایر مثنویها به نام یاد نمی‌کند، ممکن است در نزد وی عنوان الهی‌نامه، غیر از حدیقه، شامل سایر مثنویهای عرفانی حکیم نیز بوده باشد. به هر حال مضمون این بیت معروف مثنوی که می‌گوید: تو چه دانی بانگ مرغان را همی چون‌ندیدستی سلیمان‌راهمی*. از یک منظومهٔ سنایی بنام سیرالعباد مأخوذ است: تو چه دانی زبان مرغان را؟ و اینکه بیت سنائی با اندک اختلاف در مرصاد العباد و در شرح شطحیات روزبهان نیز نقل شده است [۲۶] شهرت و سابقهٔ کلام سنائی را نشان می‌دهد و در وقوع اخذ و اقتباس آن در کلام مولانا جای تردید باقی نمی‌گذارد. الف

همچنین برخی از مضمونهایی که در «نی‌نامه» مثنوی در باب «نی» آمده است، در منظومهٔ معروف به «سنائی آباد» از مثنویهای حکیم سنائی هم مذکورست [۲۷] و اگر اصل این منظومه انتسابش به سنائی محقق باشد، بعید نیست که مولانا در آنچه راجع به «نی» گفته است از گفتهٔ سنائی نیز متأثر باشد. ب

اینهمه، نشان می‌دهد که نزد مولانا هم مثل آنچه در بارهٔ پدرش بهاء‌ولد و استادش سیّد برهان محقق مشهودست، آثار سنائی نوعی کتاب بالینی تلقی می‌شده است و به همین سبب، تأثیر سنائی و اندیشهٔ وی در مثنوی مولانا باید به طور قابل ملاحظه‌یی قوی بوده باشد. پ

۱۳۷

البته این اندازه اخذ و اقتباس که غالباً نیز در آن به کلام گوینده نوعی اشارت هست، چیزی از اهمیت و اصالت مثنوی که محدود به اینگونه جزئیّات نیست‌نمی کاهد و اثر هیچ گوینده و نویسندهٔ بزرگی هم نیست که از اینگونه موارد اخذ و نقل خالی باشد. اما توجّه به این موارد، لااقل معلوم می‌دارد که زبان و بیان و فکر و احساس مولانا از کدام جریانها و سنت‌های فکری و ادبی ممکن است تأثر پذیرفته باشد. الف

در هر حال، تقریباً غیر از نظامی و خاقانی و مجیرالدین بیلقانی، سایر شعرای فارسی زبان که در فکر یا بیان مولانا به نحوی تأثیر گذاشته‌اند، غالباً به شیوهٔ

۱۳۶/* الف: ۳۷۵۹/۲

قدما یا متأخران از شعرای خراسان و ماوراء النهر در دوران قبل از مغول که طریقهٔ آنها در نزد ادیبان ما به سبک خراسانی یا طرز ترکستانی معروف بوده است سخن می گفته اند. کلام خود مولانا هم، علاوه بر تأثیر این نمونه ها به اقتضای تربیت ادبی و ذوقی وی و مخاطبانش، مختصات همین سبک بیان را نشان می دهد. ب

این مختصات (§ ۹۵ ~) در تمام مثنوی در شیوهٔ استعمال الفاظ مفرد و ترکیبات پیداست. از آنجمله است استعمال «اندر» در بعضی موارد به جای «در»*، استعمال پیشوند «فا» به جای «به»: نظیرفاپیش در معنی به پیش* وفا او در معنی به او*، استعمال صیغه های شرطی و انشایی * به شیوهٔ قدما، استعمال فعل مفرد در عطف به فعل جمع و درواقع برای صیغهٔ جمع*، استعمال الفاظ «مُمال» با وفور بسیار و تا حدّی نظیر استعمال آن در شاهنامه، استعمال الفاظ و تعبیرات کهنه و احیاناً غریب و نامأنوس خراسانی مثل تنگین به جای تنگ*، بزرگین به جای بزرگ* و کوچکین* به جای کوچک در موردی که اشارت به معهود موصوف باشد، همچنین تفنّن یا تنوّع در مؤخّر داشتن حرف اضافه از اسم خویش مثل اوجْ بَرْ به جای بَرْ اوج*، گریه درْ به جای در گریه*، سکته اندر به جای اندرسکته* و نظایر اینگونه استعمالات که در دیوان کبیر هم مکرّر به چشم می خورد. تمام اینها پاره‌یی از ویژگیهای این سبک بیان را نشان می دهد که با توجّه به اقتضای عصر زندگی و محیط تربیت مولانا وجود این سبک بیان در کلام او، خلاف انتظار هم نیست. پ

۱۳۸

در عین حال، کلام مولانا درنوع خود نمونهٔ جالبی از شیوهٔ بیان سهل و ممتنع را عرضه می کند که در ظاهر احیاناً صنعت هم دارد اما از تصنّع عاری است. مولانا البته به صنعت بدیعی توجه و علاقهٔ خاصی نشان نمی دهد و اقتضای حال او و مستمع مثنوی هم اینگونه صنعتگریهای نمایشی را تجویز نمی کند. معهذا، انواع جناس و طباق و مراعات النظیر و ایهام، گه گاه در کلام او از روی تفنن یا بدون عمد انعکاس دارد. واین نکته نشان می دهد که گوینده حتی در لحظه های استغراق هم از آنچه در طیّ ممارست و مطالعهٔ طولانی سالیان تحصیل و تجربه آموخته است به کلّی جدا نمی شود. الف

۱۳۷/* پ: ۶۷/۱ و ۱۴۳۷/۱ ، ۷۴/۱ ، ۹۵۶/۵ ، ۲۷/۱ و ۲۵۵/۱ و ۴۰۳/۱ و ۱۱۳۹/۵ ، ۱۲۱۶/۳ و ۱۵۹۲/۳ و ۲۸۵۰/۶ ، ۱۵۴۴/۱ ، ۳۸۹۲/۶ ، ۴۶۳۴/۶ ، ۱۲۱۶/۱ ، ۴۷۱۲/۳ ، ۲۴۱۰/۵

اینگونه باز یهای معصومانه با الفاظ، با آنکه اَحیاناً با نوعی تکلّف هم مقرون به نظر می‌آید، حتی در الفاظ و اسجاع وُعّاظ و مذکّران نیزدر آن ایّام رایج بوده است. اینکه اشارتهایی در باب مجالس بعضی وعاظ حاکی از قدرت و مهارت آنها در رعایت و تنسیق کلمات مقفیٰ و مسجّع در برخی مآخذ هست[۲۸]، نشان می دهد که وقتی صنایع لفظی مایهٔ لذّت و اعجاب مستمع باشد، در بلاغت منبری هم مطلوب واقع می‌شود. نمونهٔ اینگونه صنعتگری‌ها در کلام وُعّاظ، در اشارات نویسندگان دیگر هم بر سبیل روایت و محاکات هست. ب

البته آوردن الفاظ و تعبیرات متضاد که در بدیع صنعت مطابقه یا طباق می‌خوانند و گه گاه ممکن است مثل جمع آوردن آب و آتش مایهٔ حیرت و اعجاب مستمع خالی الذهن شود و نیز آنچه در بدیع مراعات النظیر می خوانند و در آن الفاظ متناسب را با هم در طیّ عبارت می آورند، در مثنوی نیز مثل آثار سایر شاعران فراوان است و غالباً متضمن صنعت و تکلف هم نیست. اما بعضی ایهام‌ها هست که احیاناً حاکی از دقت و ظرافتی زیرکانه است و نشان می دهد که برخلاف مشهور، مولانا در انتخاب الفاظ هم همواره و بدون استثناء چندان بی‌قید و لاابالی نیست. چنانکه پاره‌یی موارد درین کار حتی دقت و ظرافتی که در شعر مثنوی و با توجه به جنبهٔ ارتجالی نظم آن، خالی از اشکال و صعوبت هم نیست، به خرج می‌دهد. و همین نکته است که اثر او را نمونهٔ صنعت سهل و ممتنع واقعی می کند. پ

فی المثل، وقتی به مخاطب که نَفْس را بر وی غالب می‌یابد به مناسبت خاطر نشان می کند که، حکم غالب را بود ای خودپرست*، خطاب وی به طور دقیقی متضمن صنعت ایهام است. زیرا این قول هم به آن‌معنی است که حکم تو حکم ستورست که غالب وجود تو از جنس اوست، و هم متضمن آنست که چون نفس بر تو غلبه دارد حکم متعلق به اوست که غالب برتست. این تعبیر در نزد سلطان ولد هم هست[۲۹] و طرز استعمال آن در کلام وی نیز مؤید وجود ایهام در ین بیت مثنوی است. جای دیگر مولانا لفظ پروانه را در یک بیت* به نحوی به کار می برد که هم معنی اجازه و جواز دارد و هم متضمن معنی پروانه‌یی که در عرف شعرا با آتش سر وسرّ عاشقانه‌یی دارد هست. چرا که وقتی در ینجا می گوید پروانهٔ نسیان رسید و جان شما را به سوی آتش کشانید، در عین حال هم اشارت به حکم و فرمان حق است که به موجب آن نسیان بر انسان عارض می شود و او را بدانچه هلاک و دمار اوست سوق می دهد، هم درهمان‌حال مثل این است که اشارت به رسیدن پروانهٔ بی پروائی باشد که مظهر فراموشی و رمز بیخودی است وتا از راه می رسد آهنگ آتش

می کند و جان هر کس را هم که مثل آن سبکبال و سبکسرست به سوی آتش سوق می دهد و جاهلانه و بیخردوار، چنانکه اقتضای حال پروانه است[۳۰]، به درون آتش می برد. در بیت دیگر، لفظ دیوان طوریست که در آن* هم دیوان محاسبه به خاطر می آید و هم مأموران غلاظ و شداد آن به صورت دیوهایی در می آیند که مراقب حساب حلق هستند. ت

۱۳۹

انواع جناس غالباً به مولانا فرصتی برای بازیهای لفظی عرضه می کند و به مستمع اجازه می دهد تا لحظه یی از فشار امواج معانی که مثل سیل باران بر وی فرو می ریزد بیاساید. این گونه صنعت گرائیها، سبب می شود تا در کلام مولانا فی المثل لفظ «مرجان» مفرد با تعبیر ترکیب گونه «مرجان»*، و بر همین سیاق عاجزان با عاجز آن*، ناکسان با ناکس آن*، خایف آن با خایفان*، خارجان با خارجان*، کی خسرو با کیخسرو*، ماروت با ماروت*، دلبران با دل بر آن*، تاریکی با تاری کی*، پروای با پر وای*، بهانه با بها نه*، بحر آن با بحران*، در شکست با درشکست*، دولت با دولتْ*، تبر را با تبرّا*، تاجدار با تاج دار* در کنار هم آید که نظایر این گونه جناس ها در جای جای مثنوی کم نیست. الف

آنچه مراعات نظیر می خوانند، اینجا گه گاه عمق و لطف کم‌مانندی به کلام گوینده می دهد که ناشی از نوعی ایهام خفیف هم هست. فی المثل، یکجا به مناسبت اشارت به احوال اولیاء که وجودشان تحقق قیامت محسوبست، وقتی می گوید کمترین اثر آن حال ایشان آنست که همسایه‌شان مست می شود*، بدون شک برای آنکس که اینجا به اشارت قرآن در باب قیامت: **تَرَی النّاسَ سُکاریٰ وماهم بِسُکاریٰ** (۲/۲۲)، توجه دارد، لطف تنظیر بین مست و همسایه، روشنی بیشتری بر معنی می افکند ومستی مریدرا ازنشئهٔ حال شیخ تصویر می کند. ب

همچنین وقتی به مناسبت عشق می گوید که این عشق ربّانی خورشید کمال است و، اَمرْنوراوست خَلقان چون ظِلال* فقط آنکس که به صنعت تنظیر و طِباق بین اَمر و خَلْق و نور و ظِلال توجّه کند و طباق و مراعات النظیر را با هم در ین تعبیر ملاحظه نماید، لطف بیان گوینده را در اینجا درک می کند. چرا که اشارت قرآن به خلق واَمر (۷/ ۵٤)و تفاوت بین عالَمِ خَلْق و عالَمِ اَمر، نشان می دهد که اینجا عالم امر نورست و عالم خَلْق دنیای ظلال، دنیای سایه ها. پ

۱۳۸/* ت: ۲۰۰۳/٤ ، ۲۸۷۸/۳ ، ۳۷۸۳/٤

۱۳۹/* الف: ۴۵/۱ ، ۶۳۳/۱ ، ۸۱۰/۱ ، ۱٤۲۹/۱ ، ۱۸٤۹/۱ ، ۵۳٤/۳ ، ۸۰۰/۳
←

۱۴۰

تشبیهاتِ مثنوی غالباً حسّی و ساده است و با توجه به سبک بیان وُعّاظ که تشبیه و تمثیل هر دو را همچون وسیلهٔ عمده‌یی در القاء به ذهن و در تفهیم اُمری که تصوّرِ اصل آن برای مستمع خالی از دشواری نیست به کار می برند، این سادگی و قرابت به حس که در تشبیهات مثنوی هست البته خلاف انتظار نیست. الف

به علاوه، این مایه سادگی، به سبب همان علاقه‌یی که گوینده به تجسم دادن و محسوس کردن امر غایب دارد، حالتی بیر یا وعاری از تصنّع به بیان وی می دهد که خالی از ذوق نیست. فی المثل، نفس پرعیوب انسان را که با عقل قرین باشد، در جایی تشبیه می کند به بینی بدی بر روی خوب*، که وجه شبه با وجود پیدایی در نوعی ابهام ظریف کارانه‌یی که ساده‌خیالی گوینده به آن می دهد، لطف خاصی پیدا می کند. ب

در بعضی موارد، توجیه و تبیین وجه شبه، تشبیه را لطف و قوّت تازه‌یی می بخشد، چنانکه نوای پیر چنگی را به آواز اسرافیل که لابد مراد صدای صور اوست تشبیه می کند* و در توجیه وجه شبه خاطر نشان می سازد که از سماع وی، پیل سنگین جثهٔ گرانجنب هم مثل مرغ سبکبال پَرْ برمی آورد و همچون مرده‌یی که از صدای صور اسرافیل از گور بیرون بیاید برمی جهد، گویی بال می گرفت. در عین حال، تشبیهات مولانا گه گاه نیز خالی از لطف ناشی از غرابت نیست. چنانکه وقتی غلغله و فریاد خواجه را تشبیه به نالهٔ حامله در هنگام زادن می کند* یا آنچه را عیب آن قابل پوشیدن نیست به اشتری که بر نردبان برآید* مانند می کند، لطف غرابت، تشبیه را ذوق خاص می دهد. پ

آنچه در تصویر احوال نفسانی گَه‌گاه به وسیلهٔ تشبیه عرضه می گردد نیز احیاناً لطف فوق‌العاده‌یی دارد. چنانکه یکجا حالت مرد پشیمان را به حالت عَوان در هنگام مُرْدَنَش تشبیه می کند*. جای دیگر، حال زن صوفی را که با کفشدوز محلّه خلوت دارد و شوهرش ناگهان از راه می رسد، تشبیه می کند به حال منافقی که ناگهان با مرگ فجا رو به‌رو می شود وراه امان ندارد*. یکجا هم حال کسی را که از افسانه‌ها به نقش ظاهر آنها اکتفا می کند و به آنچه ورای ظاهر آنهاست نظر ندارد تشبیه می نماید به حرف شین که در آخر لفظ نقش هست و به نقش چنان چسبیده است که از آن جدایی ندارد. ت

→

، ۹۵۹/۵ ، ۵۸۸/۱ ، ۳۱/۱ ، ۱۸۰۰/۱ ، ۲۰۰۰/۶ ، ۱۰۱۳/۱ ، ۲۷۳۹/۴ ،
۲۵۶۴/۴ ، ۴۱۶/۵ ب: ۱۳۰۱/۶ پ: ۹۸۳/۶

اینکه بعضی ارکان تشبیه را گه‌گاه از حروف خط و کتابت انتخاب می کند تفنن جالبی است. از ین جمله، یکجا حال اعرابی را که به قول زنش مایهٔ ننگ عرب محسوبست، تشبیه به خطا می کند که در خط می افتد* و این تشبیه متضمن نوعی جناس هم هست. جای دیگر، حال فنای سالک را در «وجه» حق به اندراج الف در «بسم» بسم الله تشبیه می کند* که ضمن کتابت حذف می شود. جایی هم فقیر تنگدل را که وصف عارف است به لفظ «ام» تشبیه می نماید* که الف نشان تهیدستی آن را در خالی بودنش از نقطه و میم نشان دلتنگی او را در تنگی چشم خویش دارد و در عین حال این الف و میم را که وجود عارف است «أمِ بود» و مایهٔ وجود ما می خواند. در بعضی موارد، اعضاء رخسار را به حروف تشبیه می کند، چنانکه از جیم گوش وعین چشم و میم فم سخن می گوید* و این طرز تعبیر هم در ادب اهل کتابت سابقه دارد و نظیر آن را در شعر عربی هم [۳۱] می توان یافت. این گونه تشبیه‌ها، در عین حال نشان می دهد مخاطب مثنوی مثل مخاطب مجلس وعظ ممکن است عامی نباشد و گوینده به هر حال باک ندارد که احیاناً آنچه را جز با نویسایی و خوانایی درک آن ممکن نیست در تشبیه خویش به بیان آورد. ث

بعضی تشبیهات هم البته خالی از مسامحه نیست. فی المثل، آنجا که استعارهٔ پالان و خر را در مورد لفظ و معنی «کتاب» به کار می برد که کوران چون از روح و معنی آن بهره‌یی ندارند، خر نبینند و به پالان برزنند*، استعاره مبنی بر تشبیهی است که اگر از مولانا قابل اغماض باشد از هیچ گویندهٔ دیگر نیست [۳۲]. همچنین وقتی کار خداوند فالق ألإصباح را که در پایان خواب، ارواح به اشارت وی به ابدان باز می گردند به کار اسرافیل تشبیه می کند*، در ین تشبیه مسامحه‌آمیز، مشبّه به امری است که اگر خود از وجه شبه هیچ بهره‌یی دارد ا ز روی اصالت نیست، آن را به مشبه مدیون است و کدام خواننده‌یی است که از ین گونه تشبیه تصویری آمیخته با تعظیم از مشبّه‌به به خاطر بیاورد؟ در هر حال، تشبیهات مثنوی با وجود سادگی که در غالب آنها هست، تنوع قابل ملاحظه‌یی هم دارند و از ین حیث به طور بارزی واجد اصالت به نظر می رسند. ج

۱۴۰/* ب: ۲۹۵۱/٦ پ: ۱۹۱٦/۱ ، ۲۲۵۷/٤ ، ۱۸۷/٤ ت: ۲٤۳۸/۱ ، ۱۷٤/٤~ ث: ۲۲٦۰/۱ ، ۲۲۳۸/٦ ، ۲۳۳۰/٦ ، ۳۱۱/۵ ، ۳٦۹/٦ ج: ۷۲۳/۲ ، ۳۹۸/۱

۱۴۱

در قافیه اندیشی، با آنکه در مثنوی نیز مثل دیوان کبیر** از فعولن و فاعلات اهل عروض که صورت بیمعنی به‌نظرمی‌آید اظهار ناخرسندی می کند* و عشقی که درون جان اوست او را از قافیه اندیشی تحذیر می نماید*، باز ضرورت قافیه و ضرورتِ وزن، بی آنکه او را وادارد تا سررشتهٔ فکر و کلام خود را رها نماید، گه گاهٔ او را بر آن وامی دارد تا تعلیلهایی سُست و تعبیرهایی نامأنوس جهت رعایت وزن و قافیه به کار برد و حتی احیاناً الفاظ و ترکیبات را بیقیدانه به طور ناهنجاری زشت و بی اندام کند.

الف فی المثل آنجا که تعبیر عربی «اِلَیْک» را با کیک*، یا تعبیر عامیانه چیک چیک را در قصهٔ مرغان سلیمان با عبارت عربی «افصح من اخیک» قافیه می کند* در واقع، به طور بیقیدانه‌یی تسلیم قافیه اندیشی می شود.

ب جای دیگر، وقتی در توجیه این نکته که شرط دوستی غیرت‌پزی است از باب تمثیل می گوید، همچو شرط عطسه: گفتن دیرزی*، یا چون در دنبال مصرعی که در قصهٔ مژده دادن بایزید بسطامی از زادن ابوالحسن خرقانی می گوید، که وقتی بایزید آن مژده بداد یاران وی، بر نبشتند آن زمان تاریخ را، اینکه در توجیه این اقدام آنها بلافاصله می گوید: از کباب آراستند آن سیخ را*، پیداست که فکر قافیه اندیشی و ضرورت قافیه‌پردازی او را به این توجیه رکیک و سست عاری از ضرورت وا می دارد.

پ به خاطر همین قافیه اندیشی است که نام ابوالحسن خرقانی* را بوالحسین خارقان* می کند و حرف «بر» و «از» را برخلاف رسم و سنت همچون قافیه استعمال می‌نماید* و بدینگونه، اجزاء جمله را بدون آنکه فایدهٔ بلاغی قابل ملاحظه‌یی منظور باشد، بین دو مصراع تقسیم می کند. اینجاست که منتقد حق به مولانا می دهد که در مثنوی از گرفتاری به محنت نظم و قافیه بنالد* و در دیوان** هم باز از آن شکایت سر کند.

ت

۱۴۲

در واقع، ضرورت های شعری نیز گه گاه مولانا را وامی دارد تا در الفاظ تخفیف و تشدید ناروا یا زیادت ونقصانهای بیجا وارد کند و بعضی مسامحات

۱۴۱/* الف: ۱۶۰/۶ ، ۱۷۲۷/۱ ب: ۴۳۴/۴ ، ۱۲۰۴/۱ پ: ۲۶۴۴/۲ ، ۱۸۴۷/۴ ت: ۱۸۳۷/۴~ ، ۲۰۴۴/۶ ، ۸۲۳/۵ ، ۳۱۱۴/۱ ، ۱۸۹۳/۵
۱۴۱/** الف و ت: دیوان ۴۸۶/۱

که فی المثل مؤلف کتاب المعجم فی معاییر اشعار العجم نظایر آن را بر شاعران متقدم نمی بخشد به آسانی در کلام او راه یابد. الف

در بین اینگونه مسامحات وی، در آنچه به وزن و قافیه مربوط می شود، غیر از اسکان و تحریک بعضی حروف و تشدید و تخفیف برخی دیگر، این نکته که در ابیات مثنوی کسرهٔ اضافه بعد از هاء مختفی غالباً می افتد، واو معروف احیاناً با واو مجهول قافیه می شود ودراکثر موارد گوینده التزام هایی را که اکثر شعراء این عهد به خاطر زیبائی تعهد می نمایند نادیده می گیرد، تا حدی از مختصات مثنوی محسوب است. ب

در پاره‌یی موارد، رعایت قافیه، گوینده را به مسامحه در تنسیق اجزاء کلام وامی دارد و درین احوال، طرز بیان از صبغهٔ تعقید خالی به نظر نمی رسد. در برخی مواقع نیز تمام یک مصرع مثنوی، تکرار عبارت یا کلمه‌یی واحد می شود[۳۳] که این خود درعین حال خالی از لطفی نیست وشاید ازبدایع شعری مثنوی هم هست. پ

۱٤۳

تکرار بعضی مصرعها، و همچنین تکرار بعضی تعبیرات هم که در مثنوی غالباً هست، از مقولهٔ مسامحات است که البته ضرورت وزن یا قافیه موجب آن نیست، اما طول نسبی مدّت اشتغال به نظم مثنوی، موجب و درعین حال عذرخواه آنها به نظر می رسد و کثرت نسبی آنها را نیز تا حدّی توجیه می کند. الف

ازین جمله است فی المثل تعبیر عَلَّم الاسمابگ در وصف آدم ابوالبشر که ناظر به تشریف وامتیاز تلقی علم اسماء است به وسیلهٔ آدم ازآنچه ازجانب خداوند به وی تعلیم شدواین عبارت را مولانا درباب آدم هم درقصهٔ آدم و بستن نظراوازحکم قضا* می آورد و هم در قصهٔ ابلیس و معاویه* آن را به مناسبت تکرار می کند. این نکته نیز که غفلت مایهٔ قوام کار دنیا و به مثابهٔ ستون عالم است، هم در داستان عایشه و باران غیبی* می آید و هم در قصهٔ قابیل وگورکنی* مورد بیان می یابد. همچنین این اعتذار لطیف زنانه که زن اعرابی وقتی شوهر وی را تهدید به طلاق می کند بر زبان می راند که، هر چه خواهی کن ولیکن این مکن*، هم بر زبان عاشق هجران کشیده که معشوق وی رابه جدایی تهدیدمی کند می آید*، و هم در خطابی که ایاز به سلطان می کند و لحن مناجات دارد* به مناسبت تکرار می گردد. ب

همچنین یک مصرع عربی مأخوذ از قرآن (۱۰٤/۳) به اندک فاصله در دو جا* مکررمی شودواین حکمت قرآنی (٦/١٦٤) که، هیچ وازروزرغیری برنداشت، باعین

لفظ در دو جا* مجال تکرار می یابد و یک بیت عربی که می گوید: **اُدْخُلوا الابیاتَ مِنْ آبوابِها*** وخود آن تا حدی مأخوذ از مضمون قرآن کریم (۱۸۹/۲) به نظر می رسد، با اندک تغییر در جای دیگر* نیز تکرار می شود. ب

این مضمون هم که این جهان حکم کوه را دارد و فعل ما صدایی است که البته در کوه منعکس می شود، غیرازآنچه در اوایل دفتر اول* آمده است، در دفتر دوم هم با اختلاف مختصر* مجال بیان می یابد. مولانا در تعسر از امری که قباحت آن قابل انکار نیست، تمثیل شتر بر نردبان را ذکر می کند*. و وقتی می خواهد امر قبیح را در عین حال مایهٔ خرابی کار هم نشان دهد، از این امر، تمثیل به شتر بر ناودان می کند* که با وجود تفاوت تصویر، نوعی تکرار هم در اصل مضمون هست. در اشارت به لشکر ملایک که خداوند در غزوهٔ بدر به وسیلهٔ آنها پیغمبر را نصرت داد و با اینحال چشم مُشرکان آنها را نمی دید (قرآن ۲۶/۹) و به حساب نمی آورد، در مثنوی یکجا وصف «**جُنُوداً لَمْ تَرَوْهَا**» رادرضمن خطاب به آنکس که از عَونِ حق و کارسازیهای نهانی که عشق دارد محروم و غافل است یاد می کند* و جای دیگر، در آنجا که قصهٔ قریش و تجسّم یافتن شیطان به صورت مردی به نام سُراقة بن مالک را در بین آنها نقل می کند*، آن را تکرار می نماید. ت

همچنین تمثیل اندیشه ها به زنبورنیز که وقتی انسان به درون آب می رود زنبورها که در اطرافِ رُود پرواز دارند وی را رها می کنند و چون سر از آب برمی آورد بر وی حمله می کنند، در مثنوی چندین بار مجال تکرار می یابد*، و حتی در دیوان کبیر هم می آید* * نیز تمثیل سَبَد و آب را که چون سَبَد در درون آب باشد خود را از آب پُر می یابد و چون آن را از آب برآرند معلوم می گردد که آن آب در درون وی نبوده است، یکجا به مناسبت اشارت به حال مرید سالک یاد می کند که نور جانش از پرتو شیخ است* و چون اشراف شیخ نباشد از آن نشانی باقی نمی ماند، و جای دیگر همین تمثیل را به مناسبت در باب هاروت نقل می کند* که چون از پرتو عنایت خالی ماند معلوم شد آنچه وی آن را از خود می پنداشت در وجود وی جز عاریتی نبوده است. ث

چنانکه مضمون این مصرع که گوینده در وجود مخاطب «چشم باز و گوش باز و این ذکا»* را مایه تعجّب و خیره ماندن می یابد، با اندک فاصله و مختصر تفاوت درین مصرع: «چشم باز و گوش باز و دام پیش»* به تکرار می آید. طرفه آنست که مضمون «آب و روغن کردن» در مفهوم تلفیق بین دو چیز مخالف* یا تدارک ماحضر و اکتفا بدانچه در تیمار بیمار فی الجمله در مقدور وقت هست، در

یکدفتر در دوجا * و در سراسر مثنوی چندین جا تکرار گشته است. معهذا، با توجه به طول مدّتی که در ینجا و در تمام مثنوی در تقریر اجزاء کتاب هست، این اندازه تکرار لفظ و معنی اجتناب ناپذیر می نماید. چنانکه در شاهنامهٔ فردوسی نیز به همین سبب نظیر این تکرارها هست. ج

۱۴۴

با وجود این مسامحات و بررغم کثرت دلالات و تقریرات آمیخته با تمثیلات که در بعضی موارد روح شعر را در مثنوی در زیر آوار معانی و افکار حکمی و عرفانی خود خفه می کند، در بسیاری مواضع هم شعر مثنوی ازحیث تصویر احوال یا توصیف هیجانها، اوج فوق‌العاده می گیرد. چنانکه یک لحظه گویی از هر آنچه به شعر مجرّد تعلق ندارد خالی می شود. الف

نه فقط ابیات نی نامه در آغاز مثنوی خود نمونهٔ اینگونه شعر محسوبست، بلکه در مواضع مختلف مثنوی غالباً هر جا یادِ شمس زنده‌می شودیا تجربهٔ عشق و اشتیاق مطرح می گردد، شعر رنگ و حال تَغزّل ناب را پیدا می کند و در بعضی موارد در مناجاتها هم چیزی از ین شعر خالص جلوه دارد. ب

همچنین در تصویر مناظر و احوال که ضمن روایات و قصه ها پیش می آید دقت در جزئیات، مولانارایک قصه‌سرای واقعی با قدرت ابداع فوق‌العاده نشان می دهد. در برخی موارد، این قدرت واقعه‌پردازی با ظرافت و خوش‌طبعی رندانه‌یی که اسلوب قصه‌پردازی وعاظ و قصه‌گویان مساجد و معابر را جاذبهٔ خاص می بخشید، مجال بروز می دهد. پ

فی المثل، آنجا که در حکایت کنیزک و پادشاه، مردزرگر دعوت پادشاه و فرستادهٔ او را اجابت می کند و به طمع عزّ و جاه و سَرْوَری که در خیال وی چیزی جز آن نمی گنجد به دربار او عزیمت می نماید، مولانا تفاوت بین حساب زرگر را با حساب تقدیر در ین اشارت رندانه می گنجاند که گویی عزرائیل در هنگام عزیمت او، به زبان حال اما با لحن طنز و استهزاء به مَرْدِ محکوم خطاب می کند که برو،

۱۴۳/* ب: ۱۲۳٤/۱ ، ۲۷۰۸/۲ ، ۲۰٦٦/۱ ، ۱۳۳۰/٤ ، ۲٤۱٤/۱ ، ۳۱۷/٤ ، ٤۱۱٤/۵ پ: ۳۵۱۱/۱ و ۳۵۲٤/۱ ، ۷۳۱/۲ و ۱۷۸۸/۳ ، ۱٦۲۸/۱ ، ۱٤٦٦/۳ ت: ۲۱۵/۱ ، ۲۱۸۸/۲ ، ۱۸۷/٤ ، ٤۵۳۹/۳ ، ۳۸۷۱/۳ ، ٤۰۳۹/۳ ث: ۳۲۱۵/۳ و ۷۳۱/۵ و ٤۳۵/٤~، ۱۲۷۹/۵ ، ۳٦۲۲/۵ ج: ۱۱۰۹/۳ ، ۱٦٤۹/۳ ، ۳٤۸۸/۳ ، ۳٤٦/٤ ، ۵/۵ و ۳٤۰۰/۵

۱۴۳/** ث: دیوان ۱۷۰۵٤/٤

آری تمام این جاه و عزّت را که در خیالت هست حاصل می کنی —گفت عزرائیل رو، آری بَرِی*.

ت در قصهٔ ماجرای زن با اعرابی، فقر و شقاء زندگی بَدَوی، از زبان زن اعرابی با چنان لحنی به بیان می آید* که گویی یک تجربهٔ واقعی از حیات گوینده را تصویر می کند. لطف تصویر هم مخصوصاً آنجاست که چون اعرابی به تلقین زن سبوی آبِ بیابان را به بغداد می برد، نه فقط خود او که از وجود دجله در سر راه خبر ندارد در تمام راه نگران آن است که آفتی بدین هدیهٔ پر بها وارد نیاید، بلکه زنش هم در تمام مدّت که وی در راه بغدادست مصلاّ گسترده است و در نماز و دعا «ربِّ سلّم» را که مأخوذ از لفظ حدیث و متضمن آرزو و دعای سلامت ماندن از خطرست وِرْدِ خود کرده است تا این آب را خداوند از آفات نگهدارد و آن را سالم و بی گزند به خلیفه که در پندارِ زن هرگز نباید چنین آب پاکیزه یی دیده باشد بَرساند*. البته با توجه به همین نکته که خود در واقع نیشخند شیطنت آمیز هنرمندانه یی بر اوهام انسانی است، مولانا نشان می دهد که در قصه سرایی تا چه حدّ دقت نظر دارد.

ث در حکایت شهری و روستایی که مرد روستایی با اِلحاح و اِصرارِ تمام خواجهٔ شهری را به دِهْ دعوت می کند و شهری هر دفعه به بهانه یی از قبول دعوتش خودداری می ورزد، انواع بهانه ها که خواجهٔ شهری در بیان عذر خویش دارد، تصویر زنده یی از گرفتار یهای زندگی شهری را در عصر و محیط مولانا عرضه می کند و گویندهٔ مثنوی که در قصه سرایی گه گاه دقت و ظرافت فوق العاده دارد، اینجا این عذر جالب و تاحدی آکنده از خودنمایی معمول اهل شهر را در دهان خواجه می گذارد که چون فرمانروای ولایت کاری به وی رجوع کرده است نمی تواند با ترک کردن شهر، خود را معروض خشم او سازد* . لطف وذوقی که در ین عذرها هست، برای آنست که در پایان کار و در دنبال آنچه بعد از اقدام به مسافرت ده برای خواجه پیش آمد، خشم و پشیمانی او را از قبول این دعوت چنانکه باید برای خوانندهٔ مثنوی قابل تجسم سازد.

ج در داستان صوفی و خادم خانقاه*، آنچه مولانا در وصف حال بهیمهٔ صوفی که تمام شب در آن خانقاه جز «لاحول» خادم چیزی نخورده است و روز بعد، از ضعف و جوع نمی تواند قدم بردارد به بیان می آورد*، قدرت قریحهٔ شاعری او را در تصویر جزئیات احوال بهیمهٔ رنجور و در طرز تلقی عابران از منظرهٔ حال او نشان می دهد.

چ در قصهٔ مارگیر که اژدهای افسرده را به بغداد می آورد*، آنچه در توصیف ازدحام هنگامه می گوید، صبغهٔ واقع نگاری ماهرانه دارد. در ینجا مولانا با قدرت

تحتانی کم مانندی نشان می دهد که این خام ریشاندانچه کنجکاویی برگرد معرکهٔ مارگیران ازدحام می کنند و خود را به سیر و تماشا مشغول می دارند. در ین تصویر، خاص و عام اهل هنگامه چندان درهم رفته اند که گویی صحرای قیامت بر پاست و در ازدحام آن، مرد و زن از وجود هم خبر ندارند. جالبترین منظرهٔ هنگامه، تصویر حالت آمیخته به رُعب و سُکوت جمعیت است و مولانا نشان می دهد که اینجا به محرّد آنکه مارگیر حرّاقه را که ظاهراً پاره‌های بلور منشورگونه‌یی بوده است و هنگامه‌گیران با جنبانیدن این پاره بلورها که بر دیوار محل نمایش می آویخته اند [۳٤] در واقع نمایش معرکه را آغاز می کرده‌اند به حرکت در می آورد، اهل هنگامه با بیصبری گردن می کشند و صدا را در سینه و گلو حبس می نمایند*. ح

این جزئیات حالب در بسیاری قصه های مثنوی هست و آب و رنگ خاصی به مناظر و تصویرهای آن می دهد، که در عین حال از قدرت واقعه‌نگاری و قصه‌پردازی فوق‌العاده‌یی در نزد گوینده حکایت دارد. خ

۱٤۵

بدون شک، آنچه هندسهٔ ذهنی شاعر را در مثنوی چنانکه باید حسّاس و دقیق نشان می دهد کشف وحدت، جامعیّت و تمامیّت آن است. معهذا، جزئیّات آن هم جداگانه لطف و زیبایی خاص دارد. در توجه به این جزئیات، مثنوی همچون یک سلسله قطعات متوالی به نظر می آید که ضمن آن مجموعه‌یی از انواع و فنون مختلف شعر، از تشبیب و غزل و مدح و فخر و هجو و رثا و طنز و هزل و زهد و تحقیق هست و بعضی از آنجمله حتی به اوج احساس و بیان شاعرانه هم می رسد. الف

از جمله، در آنچه به مضمون عشق و غزل و احوال هجر و وصال مربوط است پاره‌یی ابیات مثنوی یادآور غزلهای دیوان کبیر به نظر می آید. اینگونه ابیات نادر که لطف و ظرافت غزلهای مولانا و سادگی و بیقیدی آکنده از شور و سوز آنها را دارد، در میان انبوه ابیات وحکایات مشحون از دلالات و مقالات، به گلهایی می ماند که در بین صخره‌های کوهستان می روید و گاه یادآور پرتو مهتابی است که در پای طوفانی و امواج سهمگین تیره‌اش را روشن می کند و چیزی از عمق وَرْطه‌های آن را نشان می‌دهد. ب

در مقایسه با دیوان شمس، مثنوی در برخی موارد، تنزلی بلند و مولوی و ار به

۱٤٤/* ت: ۱۹٤/۱ ث: ۲۲۵۳/۱ ، ۲۷۳۰/۱ ج: ۴٤۰/۳~ چ: ۱۵٦/۲~، ۲۳۵/۲ ح: ۹۷٦/۳~، ۱۰۳۸/۳

نظر می آید که گوینده بدون تقید به ردیف و قافیهٔ معمول غزل، حالات و هیجانات خود را به آزادی در رشتهٔ نظم می کشد و در آن، مثل آنگونه غزلهای طولانی که در آنها قصهٔ بایزید را نقل می کند یا داستان لیلی و مجنون را به نظم می آورد[۳۵]، گاه از لطایف و اسرار عشق سخن می گوید، گاه از هجران و فراق معشوق ناله می کند و گاه خود را با نقل قصه‌یی یا شرح حدیثی مشغول می دارد. گویی غزلی صوفیانه در قالب مثنوی می سراید که می تواند تمام وجود خود را در آن خالی کند و به گونه‌یی دیگر شور و حال غزلیات شمس را تجدید نماید.

پ

در واقع، شور و حال غزلیات شمس هم در جای جای این تغزل بلند دراز آهنگ وی که از نالهٔ نی آغاز می شود و در درد و شوق سالک طالب غرق می شود، به طور بارزی همه جا پیداست. فی المثل، وقتی زاری دل را نشان عاشقی می خواند*، عشق را با لحنی که شایستهٔ تغزل واقعی است حالی ورای هرگونه توصیف و بیان نشان می دهد. و وقتی با جان مشتاق خویش گفت و شنود می کند*، خود را چنان در یاد محبوب فانی می یابد که حتی در شرح این هجران و فراق، جان خویش را نیز محرم راز نمی بیند و با درد و سوزی که جای دیگر جز در حوصله غزلهای خود او نمی گنجد، از خود به بیرون از خود می گریزد و می کوشد تا عشق خود را بی پرده به بیان نیاورد و سرّ دلبران را در حدیث دیگران بسراید. وقتی نیز از زبان ترسایان در خطاب به وزیر جهود* شور و شوق مریدانه‌یی را که طالب راستین در جستجوی لقای مرشد کامل دارد تصویر می کند، شُکر و فنایی که خود او را در یاد شمس محو و فانی می دارد مجال انعکاس می یابد و مثنوی تصویری از شور و درد غزلیات را به بیان می آورد. همچنین وقتی اشارت به شمسِ آسمان وی را به یاد شمس تبریز می اندازد*، روح غزل واقعی در کلام وی مجال جلوه می یابد و تمام آنچه را از بیم و امید در عشق شمس تجربه کرده است در کلام وی منعکس می سازد.

ت

به علاوه، آنجا که دلدار وی را از قافیه اندیشی بر حذر می دارد و وی با او از درد و راز خویش سخن می گوید*، آنجا که سخن در باب غیرت حق را رها می سازد و از جفای آن نگار ده دله* شکایت و گله آغاز می کند، آنجا که خیال یار را مثل خلیل در ظاهر بت و در معنی بت‌شکن می یابد*، آنجا که از صدای کوه دلها بانگ آشنا می شنود و می پرسد که — این صدا در کوه دلها بانگ کیست*، آنجا که خود را دیوانه می یابد و از طبیب و حبیب یاری می خواهد*، آنجا که در خطاب به حسام الدین از کبوتر بام آموخته یاد می کند* و آنجا که در قصهٔ شهزادگان قلعهٔ ذات‌الصُّوَر از زبان برادر بزرگین راز عشق خود را بی نقاب می سازد*، همواره چیزی

از طعم غزلهای دیوان کبیر را که بین عشق انسان و عشق الٰهی نوسان دارد عرضه می دارد. در سراسر مثنوی، نظایر بسیار از ین گونه غزلواره ها که ذوق و جمال غزلهای ناب را دارند می توان یافت وخود آن را هم غزلی پایان ناپذیر می توان خواند. ث

۱۴۶ از انواع دیگر شعر، فی المثل آنجا که بازرگان در مرگ طوطی در یغا می گوید*، آنجا که ابلیس از فراق درگاه حق می نالد و از عشق گذشتهٔ خود با شوق و حسرت یاد می کند*، و آنجا که امیرالمؤمنین احوال روحانی خویش را برای خصم وصف می کند*، نمونه هایی از قدرت قریحهٔ مولانا را در انواع رثاء و شکایت و فخر عرضه می کند. نظیر این موارد، مثل نمونه های وصف حال، زهد و تحقیق، و طنز و هزل، در مواضع مختلف مثنوی به وفور به چشم می خورد. اینهمه، نشان می دهد که وجود بعضی مسامحات لفظی یا احیاناً آن بیقیدی و بی تکلّفی که خود مولانا درآنچه به قافیه اندیشی تعلق دارد اظهار می کند و در حقیقت خود وی تا آن اندازه هم در ین زمینه مسامحه ندارد، قدرت و جلال شعر و هنر مثنوی را نفی و کسر نمی کند و در مثنوی نیز که به هر حال شعر تعلیمی است مولانا گه گاه شاعر تغزلسرا باقی می ماند. چنانکه در دیوان کبیر نیز، با آنکه شعر از مقولهٔ عشقی و غرامی است، گه گاه لحن تعلیمی هست. الف

باری این شور و هیجان که برخی مواضع مثنوی را به تغزل و تشبیب نزدیک می نماید گه گاه مولانا را در طّی کلام چنان بیخود می کند که احیاناً با وجود نهایت تعظیم و توقیری که در باب کتاب دارد، دراشارت به بعضی مطالب آن گه گاه رعایت ادب لفظی را هم فراموش می کند، چنانکه تمثیل خر و پالان* در کلام وی [۳۶] از ین باب از شبهٔ اعتراض خالی نیست (§ ۱۴۰ج) همچنین وقتی در اشارت به ولیدبن مغیره و آنچه در قرآن کریم (۱۶/۶۸) در باب زخم بینی وی در اشارت **سَنَسِمُهُ علی الخرطوم** تعبیر شده است یاد می کند، کلام را چنان رنگ شناعت می دهد* که گویی نفرت از این دشمن رسول وی را از رعایت آنچه عفت بیان آن را برگوینده الزام می کند بازداشته است (§ ۲۰۸ث). همچنین در قصهٔ اَمرَدْ و کوسه، آن چند تار مویی را که بر چهرهٔ کوسه هست و او را از قصد قاصدان در امان می دارد، تشبیه می کنا به فرّ سیما در وجوه* که از تعبیر قرآن کریم (۲۹/۴۸)

۱۴۵/*ت: ۱۰۹/۱ ، ۱۲۵/۱ ، ~۵۹۶/۱، ~۱۱۱۰/۲، ث: ۱۷۲۷/۱~، ۱۷۷۳/۱~، ۷۴/۲ ~ ۱۳۲۷/۲~، ۱۳۸۱/۲~، ۱۹۹۰/۶~، ۴۱۶۰/۶~

مأخوذست. پیداست که اینجا شور و هیجان شاعرانه که در تصویر و توصیف جزئیات قصه منظور مولانا بوده است باید وی را به این طرز تعبیر واداشته باشد، و نظیر این موارد که هیجان و شور شاعرانه به نحوی موجب ضعف و نقص بیان گوینده شده باشد، در مثنوی بسیار نیست.

ب با اینهمه، قدرت مولانا در وصف و تصویر، در جای جای مثنوی مکرّر به چشم می خورد. طرفه آن است که مولانا در تصویرهایش از اشیاء و هیئت ها، گه گاه گویی بُعدِ درونی آنها را هم محسوس می سازد. در آنچه شیوهٔ زهد و تحقیق نام دارد و خاقانی که کلام خود را به سبب اشتمال بر آن بر کلام عنصری ترجیح می دهد خود در آن شیوه پیروسنائی به نظر می آید، عمق فکر و اوج بیان مثنوی، از آنچه در دیوان و در مثنویهای سنائی و در مجموعِ کلام خاقانی است به طور قابل ملاحظه یی تجاوز می کند و اوج قله این شیوه را مسخّروی می سازد.

پ

۱۴۷

معهذا عظمت و کمال مثنوی حتی در آنچه به جنبهٔ شعر و شاعری آن تعلق دارد، در وحدت و تمامیّت آن است که شناخت آن همواره در حوصلهٔ ادراک خوانندهٔ عادی نیست. البته مثنوی، نه مثل شاهنامه بر متن یا متن های معیّن و مخصوصی مبتنی است تا تأثیر فزود و کاست نکته یی در وحدت و تمامیت آن قابل بررسی باشد، نه مثل منطق الطیر یا الهی نامهٔ عطار با قالب ساخته و پیش پرداخته یی ارتباط دارد تا تمامیّت و وحدت آن در جامعیّت طرح اصلی تجلّی یابد.

الف اما وحدت و تمامیت مثنوی که حتی ناتمام ماندنش هم با آن منافات ندارد، ناشی از اتصال و ارتباط آن است، با طرح و نقشه یی که در «نی نامه» خلاصه شده است و آمادگی روح را برای بازگشت به مبدء که از آن تعبیر به «نیستان» می کند می رساند و رشته یی نامرئی که تداعی افکار یا آنچه مولانا جرّجرّارِ کلام (§ ۸۷الف) می خواند، اجزاء مختلف آن را با هم و با طرح کلّی مندرج در نی نامه به هم متصل می دارد.

ب لطف شعر مثنوی را مخصوصاً در توجه به همین وحدت و اتّصال آن بهتر می توان در یافت. بدون شکّ، برای حفظ این وحدت و اتصال است که مولانا از آنچه آن را «تقاضاگر» درون می خواند گه گاه اشارت به رعایت اجمال یا تفصیل را در یافت می کند یا برای این اجمال و تفصیل اجازت یا مَدَدْ [۳۷] می خواهد.

پ

۱۴۶/* الف: ۱۶۹۴/۱، ۲۶۱۷/۲~، ۳۷۸۷/۱ ب: ۷۲۳/۲، ۱۴۲۸/۶، ۳۸۷۵/۶

البته چون تمامیت کار او مثل شاهنامه بر متن خاصی مبتنی نیست، مثل فردوسی در اینکه ضمن نقل روایت رعایت امانت کند، وسواسی ندارد. یا مثل نظامی از اینکه فی المثل زمینهٔ اقلیمی داستان، بسط سخن را در باب عشق لیلی و مجنون اجازه نمی دهد[۳۸]، شکایت نمی کند. حتی مثل دانته+ نیست که فی المثل محدود بودن اوراق دفتر را همچون «لجام صنعت»+ تلقی کند که وی را از آنکه در عرصهٔ بیان پیشتر رود [۳۹] مانع می آید.

ت

درست است که مولانا گه گاه حس می کند که مثنوی در حجم اگر به اندازهٔ آسمان هم بشود* یا هشتادتای کاغذ* را در بر بگیرد باز شرح بعضی اسرار وی را برنمی تابد، اما آنچه وی را به رعایت اجمال یا تفصیل وامی دارد، رعایت طرح و نقشهٔ پیش پرداخته یی نیست، اقتضای حال مستمع و ضرورت ناشی از شوق و ملال یا فهم و ادراک اوست. در عین حال، آنچه مثنوی را از لحاظ شعر اَصالت خاص می دهد همین حال ارتجالی و خود جوشی آن است که هیچ طرح و نقشه یی جز محدودیت ظرف ادراک مخاطب که ملال خود او نیز ناشی از آن است، بین او و مستمع فاصله نیست.

ث

۱۴۸

به هر حال، با آنکه در مثنوی زبان رمز جز به ندرت نقش قابل ملاحظه یی ندارد و سبک بیان واعظانه هم که سر و کارش با عامه است با شیوهٔ رمزگرایی+ چندان موافق به نظر نمی آید، بعضی الفاظ که در مثنوی متضمن نوعی استعاره و تمثیل رمزی و مستور هم هست غالباً چیزی بیش از آنچه اقتضای مفهوم ظاهری آنهاست به ذهن مخاطب القاء می کند.

الف

از جمله «نی» که ابیات «نی نامه» در آغاز دفتر اول تفسیر حال آن و تمام مثنوی هم تطویل و تفسیری از همین «نی نامه» محسوب است، در مفهوم رمزی خویش حال عارف مشتاق و حال روح را که طالب بازگشت به عالم خویش است بیان می کند. چیزی ازین رمز را عبدالرحمن جامی و مولانا یعقوب چرخی در تفسیر نی نامه آورده اند و خود مولانا هم در غزلی خطاب به نای که به نظر می آید مقارن نظم ابیات نی نامه یا تحت تأثیر آن سروده باشد به پاره یی ازین رمزها اشارت دارد: ای نای بس خوش است کز اسرار آگهی**. اینکه جای دیگر هم در دیوان کبیر خطاب

۱۴۷/+ Lo fren de l'arte, Dante

۱۴۷/* ث: ۲۰۹۸/۱ ، ۴۴۴۱/۳

زیبایی به نی دارد**، و حتی در باب آنچه رباب به زبان حال می گوید با سؤالی روشنگر: هیچ می دانی چه می گوید رباب؟** سخن می راند و در جای جای دیوان مکرّر از ینگونه اشارتها دارد، نشان می دهد که ارتباط موسیقی با عوالم روح هم می بایست در ابداع این رمز نقش قابل ملاحظه‌یی داشته باشد.

ب

همچنین طوطی* به عنوان رمزی از نفس ناطقه که رنگ سبز وی رنگ تجدید حیات دنیای گیاه و رنگ بهار رونده است و به همین سبب اشاره‌یی به ابدیّت آن است، پادشاه* به عنوان رمزی از حق یا از انسان کامل که به عنوان خلافت الهی در وجود دیگران تصرف و اشراف دارد، شمع و درخت* به عنوان رمزی از اَبدالِ حق که وجود آنها موجب و آیت نور و طراوت عالم است، گه گاه در مثنوی نوعی مفهوم رمزی القاء می کنند.

پ

شک نیست که این گونه الفاظ هم مثل مفهوم شراب و مستی و نظایر آنها، در مثنوی همه جا در معنی نزدیک به رمز و استعاره به کار نرفته اند و مولانا به حکم سبک بیان و اقتضای احوال مخاطب مثنوی، بیش از آنکه طرح رمز کند، نظر به کشف رمز دارد.

ت

۱۴۹

معهذا، قصه های مثنوی در بعضی موارد نوعی معنی رمزی دارند که مولانا آن را «سرّ قصه» می خواند و در قیاس با آنچه در باب قرآن و بطن های آن خاطر نشان می کند*، سرّ قصهٔ هم بطنِ مستور مثنوی است، جز آنکه خود مولانا گه گاه تمام قصه یا بعضی اجزاء آن را با رمز و استعاره مربوط می کند و نشان می دهد که در ین گونه قصه ها و شاید در هر قصه‌یی باید حصّهٔ معنی را که سرّ آن است جستجو نمود و به ظاهر قصه نباید اکتفا کرد.

الف

از جمله، قصهٔ پادشاه و کنیزک* که مولانا آن را «نقدِ حال ما» می خواند و با لحنی که پیداست می خواهد چیزی از سیر بازگشت «نی» به «نیستان» را تصویر کند در دنبال «نی نامه» می آورد، ورای ظاهر قصه در مفهوم رمزی خویش، برای روح که اینجا کنیزک زیبا رمز آن است، راه نیل به وصال پادشاه را که در «قصه» رمز حق یا رمز کمال است رهایی از عشق به عالم حس و از تعلقات دنیای زرق و برق ظاهر که وجود زرگر و جمال ظاهرش مظهر آن محسوبست می داند و نشان

۱۴۸/+ Symbolisme

۱۴۸/* پ: ۱۵۷۵/۱~، ۱۰۳۰/۲~، ۱۹۸۵/۳~

۱۴۸/** ب: دیوان شمس ۳۱۸۹۷/۶ ، ۳۱۸۲۵/۶ ، ۳۳۱۸/۱

می دهد که تا این کنیزک از عشق زرگر رهایی پیدا نکند، نمی تواند خود را شایستهٔ وصال پادشاه بیابد. ب

قصهٔ طوطی و بازرگان* نیز در واقع همین نکته را تفسیر می کند، چرا که طوطی هم با آنکه خود رمز و مظهر حیات و تجسّم نفس ناطقه است، مادام که مستغرق ظاهر و مقیّد به خودنمایی و خودنگری است، محبوس قفس می ماند. حیات جاودانه که در گرو رهایی از ین قفسِ جسمانی است، برای او وفقط وقتی میسر می شود که از ین حیاتِ ظاهر بمیرد و با این مرگ ارادی که در واقع مرگ نیست، تبدل صورت حیات است، به بقاء سرمدی که غایت حیات روح همان است و نیل به آن جز با فدای از اوصاف و مرگ پیش از مرگ (← ۱۰۵عا) ممکن نیست نایل آید. پ

۱۵۰ بدینگونه، در قصه ها و تمثیلات مثنوی هم گه گاه رمزی هست که نشان می دهد جز با نفوذ در ین بُعْدِ معنوی نمی توان مثنوی و ارزش شعر آن را درست ارزیابی کرد. این جنبهٔ رمزی که وجود سرّی پنهان را در تمام مثنوی به خواننده القاء می کند، چیزی از ابهام معابد عظیم باستانی، جنگلهای تاریک و کوههای جادویی، رابه مثنوی می بخشد و بدینگونه، آنچه را وحدت و تمامیت مثنوی نام دارد، در موج یک شعر عظیم مبهم فرو می پیچد که از مجرّد اجزاء مثنوی نمی توان لطف و عظمت آن را در یافت. الف

این شعر عظیم که البته با مقیاس بلاغت و بیانی که شعر امثال فرخی و انوری را به انسجام و لطف و سلاست منسوب و موصوف می دارد، قابل ادراک نیست. وقافیه اندیشی اینگونه شاعران هم که چون به قول مولانا* هیچ ناطق نمی تواند در عین حال هم متوجه حرف و لفظ باشد هم به معنی و غرض توجه ورزد، البته برای اینگونه شعر شرط و ضرورت نیست. حتی استغراق در حال بیخودی* نیز مجال توجه بدان وتلقی آن رابه شاعر نمی دهد. ب

در نظم و انشاء اینگونه شعر که تحت تأثیر بیخودی یا حالی مشابه به جنون که در رسالهٔ ایون (۵۳٤ ~) افلاطون تصویر جالبی از آن آمده است بر مولانا الهام می شود، آنچه بر ذهن او حاکم است قافیه اندیشی نیست، وحی تقاضاگر درونی است که هیچ اثر عظیم جز ازطریق آن به هنرمند الهام و القاء نمی یابد. پ

در توصیف همین حال است که مولانا یکجا می گوید وقتی می خواهم

۱٤۹/ * الف: ۴۲٤٤/۳ ب: ۳۵/۱~ پ: ۱۵٤۷/۱

چیزی از حسن معشوق را به بیان آرم، نطق می خواهد که بشکافد تنم *. در واقع این حال که مولانا تحت تأثیر آن تسلیم جاذبهٔ شاعری می شود، به سیل و طوفان می ماند که از درون وی می جوشد و بیرون می ریزد و پروای حدّ و سدّ قافیه و زبان را هم ندارد.

ت

شک نیست که هر کس مثنوی را از ین نظرگاه ننگرد و از ادراک این شعر عظیم توصیف ناپذیری که در وحدت و تمامیّت مثنوی بیشتر محسوس است تا در اجزاء آن، محروم بماند، به کسی می ماند که با چشم بی نور، چشم نابینا، می خواهد تمام لطف و جمال دنیای پیرامون خویش را ادراک کند. هیهات! نه آیا قافیه اندیشی هم در نزد مولانا ضرورتی است، که برای فرار از قافیه اندیشی است؟

ت

---

*/۱۵۰ ب: ۱/۱۴۸٦، ۱/۱۷۲۷ ت: ۱۹۲/۲

قصّهٔ نی

۱۵۱

از همان آغاز مثنوی که «این نی» خاموشِ گویا از جدایی ها شکایت سر می کند و آنچه را درد اشتیاق می خواند در صورت حکایت به تقریر می آورد، پیداست که مثنوی را باید قلمرو قصّه و حکایت شناخت و در عین حال در آنچه به صورت حکایت به بیان می آورد همواره باید به رمزی که در ورای ظاهر حکایت هست و سرّ قصه محسوبست نیز نظر داشت.

الف ظاهراً همین اشتمال بر قصّه و مخصوصاً کثرت حکایات و تمثیلات در مثنوی سبب شده باشد که در زمان مولانا و در همان قونیه که مثنوی در مجالس مولانا نشو و رشد می یافت، اصحاب «عرفان نظری» وشاگردان شیخ صدرالدین قونوي که در عرفان طالب اقوالی نظیر آنچه در حوزهٔ «شیخ الاسلام» از تعالیم مکتب ابن عربی نقل می شده است بوده اند (§ ۲٦٤ پ ومابعد) در مثنوی چندان به چشم تکریم و تقدیر ننگریسته اند و آن را از مقولهٔ اساطیر و افسانه ها که در خور فهم کودکانست و تحقیق و تعمیقی در آن نیست تلقی می کرده اند.

ب خود مولانا هم در دفتر سوم به طعّانه‌یی که از ین باب بر مثنوی خرده گرفته است جواب سخت می دهد* و خاطر نشان می کند که در قرآن هم محجوبان و کافران به همین شیوه طعن ها زدند و آن را افسانه و اساطیر خواندند، اما آنچه افسانه شد نام آنها بود. چرا که قرآن کریم باقی ماند و آنها فانی و فراموش شدند. بدینگونه، مثنوی هر چند مشتمل بر تمثیلات و حکایات بسیارست، حقایق و لطایف عرفان نظری هم در سراسر آن تموّج دارد و با آنکه خود آن عرفان عملی و طریق سیر و وصول را تفسیر و تبیین می کند، از آنگونه مباحث که عبارات اهل مدرسه را صبغهٔ ذوق و تصوف می دهد نیز سرشارست و نقد و طعنی که از ین حیث بر آن وارد شده است،

چنانکه خود مولانا به درستی خاطر نشان می کند*، دودِ گندی است که از اهل حسد می آید و آن را نباید به چشمِ اعتنا دید. پ

البته این اهل حسد را که خود مولانا نخواسته است نام آنها را یاد کند نمی توان بر وجه یقین باز شناخت. اما به نظر می آید مهمتر ین حوزه‌یی که در قونیه در مقابل مجالس نظم مثنوی وجود داشته است، حوزهٔ درس شیخ الاسلام شهر، صدرالدین قُونَوی (وفات ۶۷۳) بوده باشد که در مجالس وی عرفان و تمام آنچه مثنوی ناظر به جنبهٔ ذوقی و عملی آن است به صورت تحقیق و تعمیق نظری مطرح بوده است و شیخ صدرالدین، باآنکه در واقع طر یقهٔ محیی الدین را در ین حوزه تقر یر می کرده است و آثار وی مثل فکوک و نُصوص هم شامل تقر یر و تبیین مذهب شیخ محیی الدین است، باز خود را بیشتر شر یک اذواق شیخ می دانسته است نه شاگرد او. این نکته اعتقادی را که او در حق خو یش داشته است معلوم می دارد و نشان می دهد که شیخ الاسلام قونیه، در حالی که خود را جامع شر یعت و طر یقت می دیده است، تا چه حد از وجود حوزه‌یی مثل مجالس مولانا که جوش و ازدحام معتقدان رونق بی اندازه بدان می بخشیده است، ممکن است به واقع ناخرسند بوده باشد. ت

این شیخ صدرالدین که در علم حدیث و تفسیر یگانهٔ دوران محسوب می شد و از علماء عصر با امثال خواجه نصیرطوسی مکاتبه داشت، در آغاز حال، چنانکه از روایات پیداست، در حق مولانا جلال الدین چندان علاقه و اعتقادی نشان نمی داد. اما وی شیخ الاسلام قونیه بود و به عنوان فقیه و مفتی و مفسّر و محدّث شهرت و اعتباری تمام داشت. نه فقط سلطان سلجوقی از محضر وی اخذ حدیث می کرد، بلکه بعضی علماء و صوفیه نامدار عصر مثل قطب الدین شیرازی و فخرالدین عراقی هم در نزد وی تلمذ و در حق وی اظهار ارادت می کردند. با اینهمه، در تقر یر معارف صوفیه، هر چند خود وی شاگرد و فرزند روحانی محیی الدین بن عر بی محسوب می شد، غالباً خو یشتن را تالی وقر ین شیخ می شمرد و بیشتر بر اذواق و مواجید خود تکیه داشت و همین نکته او را در نظر مر یدانش مرتبهٔ فوق العاده عظیم می داد. ث

از جمله، شیخ در کتاب فکوک، ضمن فَکّ خَتمِ الْفَصّ الصالِحی[۱]، یکجا خاطر نشان می کند که آنچه را به بیان می آورد از شیخ خو یش نشنیده است و جای دیگر، در فَکّ خَتمِ الفَصّ الاسمعیلی[۲] تأکید می نماید که قولش از مشارکت در ذوق شیخ ناشی است که انعام حق است در حق وی. این هم که در کتاب نصوص[۳] تصر یح می کند که کلام وی به کلام ناس آمیخته نیست و در فَکّ خَتمِ فَصّ الْمُحَمَّدی از کتاب فکوک باز یادآوری می نماید[۴]، که آنچه می گو ید بر ذوق

متقدمان مبتنی نیست و در هیچ کتابی هم نیامده است، نشان می‌دهد که دربارهٔ سخنان خود فوق‌العاده معتقد بوده است. پیداست که ناچار در حوزهٔ وی کسانی که مفتون اقوال شیخ خویش بوده‌اند، البته به آنچه در مثنوی در طیّ حکایات اولیاء به بیان می‌آمده است و لطایف آن مستند به استدلال و نظر هم نبوده است و بر آیات و احادیث بیش از ذوق شخصی اتکاء داشته است نمی‌توانسته‌اند با نظر تکریم و تعظیم بسیار بنگرند و اگر بعضی از آنها یا حتی خود شیخ به اشاره یا تصریح در باب مثنوی با لحن کوچک شمری سخن گفته باشند، می‌بایست همین اشتمال آن را بر حکایات و تمثیلات بسیار، دستاویز اظهار طعن و نقد در آن یافته باشند. ج

۱۵۲ به هر حال، مولانا قصه را همچون پیمانه‌یی تلقی می‌کند و سِرّ باطنی را که در آن هست در حکم دانه‌یی می‌داند که درون ظرف می‌گنجد*. شکّ نیست که در این طرز تلقّی، پیمانه اهمّیّت ندارد، آنچه مهمّ است دانه و غلّه است. و هر چند خود مولانا غالباً دوست دارد مخاطب خویش را به همین دانهٔ معنی سرگرم بدارد وی گه‌گاه از توجه به پیمانه هم غافل نیست. و از ین روست که مولانا برای توجّه وی گه‌گاه پیمانه‌یی را از پیمانهٔ دیگر بیرون می‌آورد و قصه‌یی را با قصهٔ دیگر پیوند می‌زند و با شیوه‌یی که از رسم اهل منبر و آیین قصه‌سرایی واعظان مایه دارد، می‌کوشد تا تنوّع و کثرت قصه‌ها را وسیله‌یی سازد تا نظر مخاطب را به آنچه سرّ این قصه‌ها و در حکم دانه‌هایی است که پیمانه را دایم سرریز می‌سازد جلب نماید. از همین روست که قصه، مدخل دنیای مثنوی محسوبست و شناخت قصص و تمثیلات، درحکم مقدمه‌یی است برمثنوی. الف

کثرت و تنوّع در قصه‌ها و حکایات مثنوی تا حدّی است که این اثر عظیم عرفان و حکمت دنیای اسلام، از این حیث گه‌گاه به نوعی جامع‌الحکایات می‌ماند. جالب آنست که هر چند حکایات در ینجا تابع تداعی معانی است و آنگونه که در کتب قصص و امثال رسم است به شکل مصنوعی به انواع و ابواب تقسیم نمی‌شود، تنوع حکایات مثنوی، قصه‌های آن را به‌طور تردیدناپذیری قابل طبقه‌بندی می‌سازد. با اینهمه، کثرت و تنوع حکایات مانع از آن نیست که خواننده با توجه به

۱۵۱/ ۱ــ فکوک، ضمیمهٔ شرح منازل السایرین عبدالرزاق کاشانی /۲۳۷ ۲ــ همان کتاب/۲۰۸ ۳ــ نصوص، ایضاً ضمیمهٔ شرح منازل السایرین/۲۸۱ ٤ــ فکوک، ضمیمهٔ شرح منازل السایرین/ ۲۹۵

آنچه مولانا سرّ قصه می خواند، مثنوی را در عین حال نه یک مجموعهٔ حکایات، بلکه یک مجموعه از مواعظ و معارف تلقی کند که در طیّ آنها قصه ها غالباً متضمن تفسیر آیات و تقریر احادیث یا شامل اسرار شریعت و رموز طریقت هم هست. ب

در حقیقت، مثنوی در همان حال که نوعی جامع الحکایات محسوبست، نوعی جامع الآیات و جامع الاحادیث هم هست و اشتمال بر ین معانی، اهمیت و لطف حکایات و تمثیلات آن را نفی نمی کند. با آنکه در حکایات هم مولانا به سرّ قصه بیشتر از ظاهر آن اهمیت می دهد، بسا که تنوّع و کثرت حکایات مثنوی، مطالعه در انواع و مآخذ این حکایات و قصص را برای غور در اسرار و حقایق آن الزام می نماید [۱]. پ

اهمّیّت حکایت در تقریر مواعظ و معانی، در نزد مولانا مخصوصاً از آن روست که وی دانهٔ معنی را غالباً با همین پیمانه می پیماید. با اینهمه، راز تفاوت قصه هایش در این نکته است که در بعضی از آنها معنی سرریز می شود و پیمانه پرتر به نظر می آید و در برخی دیگر پیمانه پر به نظر نمی رسد و معنی آن اندازه پرجوش و سرشار نیست که ظرف را لبریز نماید. ت

معهذا، معنی قصه گه گاه سرّ پنهانی است که در زیر و بم لفظ پنهانست و ظاهر قصه همواره نمی تواند از آن خبر دهد. اینجا قصه حال کوه را دارد که از حقیقت آنچه به صورت انعکاس صوت از آن برمی آید و در آن فرومی پیچد آگاه نیست. در عین حال، مخاطب هم اگر در ورای صورت قصه، سرّ معنی را نجوید یا نیابد، در حکم آن است که از قصه چیزی جز انعکاس یک صوت خالی درک نکرده باشد*. در حقیقت، از اوّلین داستان مثنوی که در باب پادشاه و کنیزک رنجور به تعبیر مولانا «نقد حال ما» را بیان می کند، هر کس از سرّ قصه که «از خود رهایی» را وسیلهٔ نیل به کمال نشان می دهد غافل بماند، نزد مولانا مثل آنست که از آن قصه جز انعکاس صوتی نشنیده باشد و سرّ نی را از نالهٔ او درک نکرده باشد. چنین کسی در مثنوی به معنی قصه راه نمی یابد. چون قصه را فقط برای آن می خواند تا از آن دفع ملالی کند. و آنکس که قصه را برای دفع ملال می خواند، برای او شاهنامه و کلیله با آنچه وحی خداست* چه تفاوت دارد؟ ث

۱۵۳ البته کثرت توجه به سرّ قصه به وسیلهٔ مولانا، گه گاه صورت قصه

۱۵۲/ * الف: ۳۶۲۲/۲ ث: ۳/۲۸۲~، ۳۴۶۳/۴

را در مثنوی فدا می کند یا لااقل دچار ضعف و خلل می سازد. معذلک، بیشتر حکایات و تمثیلات مثنوی، بر دقایقی که حاکی از مهارت در قصه‌پردازی است مبتنی است. بین آغاز و انجام قصه، نقطهٔ اوجی هست که قصه نیوش را در حال «تعلیق» نگهمیدارد ودر برخی موارد آنچه در توصیف احوال اشخاص حکایت یا در نقل جزئیات مناظر بیان می کند، یادآور قدرت قصه‌پردازان حرفه‌یی است که در آن ایّام در حکم مذکّران عوام بوده‌اند و مجالس آنها در صحن مساجد یا کنار معابر، معرکه‌جویان بیکارهٔ روستایی و شهری را غالباً جلب و احیاناً مشغول یا تهذیب می کرده است[۲]. الف

به هر حال این مهارت در قصه‌پردازی، از گوینده‌یی که خود و اجدادش اهل منبر بوده‌اند و مجالس آنها غالباً جوش و ازدحام عامه را سبب می شده است، البته خلاف انتظار نیست. مولانا، ظرافت بیان شاعرانه را هم گه‌گاه به طور جالبی با این قدرت قصه‌پردازی قرین می کند. فی المثل، در قصهٔ مارگیر و اژدهای افسرده که سرّ آن ناظر به نفس امّاره واستعدادیست که وی برای گرایش به شرّدارد، منظرهٔ هنگامهٔ مارگیر در بغداد و انبوه تماشائیان برگرد او* با چنان دقتی توصیف می شود (§ ۱٤٤ح) که مثل یک پردهٔ جاندار، چیزی از زندگی هر روزینهٔ عصر گوینده را جلوه می دهد و از دقت نظر قصه‌پرداز در توجه به جزئیات مناظر حکایت دارد. ب

با آنکه در بعضی از ین قصه‌ها جزئیات داستان به طور دقیقی موافق و مناسب با کلّ مجموع به نظر می آید و حتی آنچه را نقادان «صبغهٔ محلی»+ می خوانند با تمام آنچه به حقیقت‌نمایی+ تصویر کمک می کند در آنها به نحو ماهرانه‌یی می توان معاینه منعکس دید، در برخی دیگر از آنها جزئیات با صورت کلّ توافق کامل ندارد و یا غرابتی در آن جزئیات هست که رفع آنها حاجت به توجیه و تبیین هم پیدا می کند. پ

از جمله، در قصهٔ پادشاه و کنیزک، کشتن زرگر بر دست حکیم الهی یا در واقع به تدبیر او*، در ظاهرِ حکایت امری اجتناب ناپذیر می نماید. اما در مجموع غرابتی دارد و به سبب همین غرابتی که در آن هست، گویندهٔ مثنوی خود در توجیه و تأویل آن سعی بسیار می کند*. در قصهٔ معاویه و ابلیس* هم آنچه در سبب خواب ماندن معاویه و اینکه نزدیک بود نماز از وی فوت شود به بیان می آید با ذکری که از «قصر» معاویه و زیارتهای مردم که وی را خسته کرده است* می کند، معاویه را در شام و در دوران خلافت و امارتش تصویر می کند که دایم «وفد»های مختلف از حجاز و مصر و فلسطین و شام و عراق به درگاه وی می آمده‌اندوازوی نواخت و

نیکویی چشم می‌داشته‌اند [۳]. اما وقتی در باب تأسف او از فوت نماز و جماعت یاد می‌کند*، این نماز را مخصوصاً از آن جهت بیشتر آرزو کردنی نشان می‌دهد که «از پی پیغمبر دولت فراز» خواهد بود. و این بیان البته با خلافت معاویه و قصر وی و ازدحام خلق و زیارتهای مردم که سوق قصه همهٔ آنها را الزام می‌کند سازگاری ندارد، اما البته ذکر قصر و تا حدی زیارتهای مردم، برای اصل قصه ضرورت دارد. چرا که گویندهٔ مثنوی بی آن نمی‌تواند بسته بودن حجرهٔ خواب معاویه را که وجود و ظهور شبح ناشناسی در آن مایهٔ حیرت و سوء ظن است* و همچنین خواب گران ناشی از خستگی امیر را که این شبح ناشناس ناچار می‌شود* وی را از آن بیدار نماید، توجیه کند. ت

آیا ممکن است مأخذ داستانِ خواب معاویه، و آنچه وی را از خواب بیدار کرد و احیاناً از اینکه نماز وی فوت شود وی را رهایی داد، قصهٔ مربوط به صدای ناقوس کلیسای نصاری باشد در شام[۱] که گویند وقتی معاویه را از خواب برانگیخت و وی از ین زحمت در تاب شد و کس به نزد قیصر روم فرستاد و از وی خواست تا صدای ناقوس را موقوف دارند؟ در ینصورت، ناقوس کلیسا که خلیفه را از خواب بیدار کرده است، نزد مخالفان نصاری همچون صدای ابلیس تلقی شده است که اتفاقاً موجب خیر و مانع از فوت شدن نماز خلیفه شده است. شاید حکایت بیدار شدن معاویه را از صدای ناقوسِ کافران در ینجا با آنچه در باب کشمکش و گفت و شنود عُمرِ خَطّاب با ابلیس در بعضی روایات نقل می‌شده است[۲] خلط کرده باشند و قصه معاویه و ابلیس را از آن برساخته باشند. این گفت و شنود ابلیس و معاویه، در پاره‌یی نکات، با آنچه در عرفات بین شبلی با شیطان رفته است و شیخ عطار در خاتمهٔ الهی نامه از آن یاد می‌کند[۳]، نیز بی شباهت نیست وممکن است حکایت شبلی هم از مآخذ آن بوده باشد. ث

در قصهٔ دقوقی و کراماتش*، وقتی دقوقی به ساحل دریا می‌رسد، روز بیگاه شده است و در آن هنگام شام، هفت شمع را از دور می‌بیند و شتابان بدانجانب راه می‌پوید*، اما آن شمع‌ها بلافاصله تبدیل به یک شمع می‌شود و در همان هنگام، باز هفت شمع به هفت مرد و هفت مرد به هفت درخت تبدیل می‌گردد*، و با آنکه وقت شام و هنگام جلوهٔ نور شمع در ساحل است، ناگهان بی آنکه زمان تحوّلی بیابد، در همان ساحل که یک لحظه نور شمعها جیب فلک را می‌شکافد*، ودر یک آنْ نور هفت مرد سقف لاژورد را روشن می‌سازد*. شمعها که تبدیل به درخت می‌شوندسایه دارند و خلق که یک لحظه پیش در نور شمع و در ظلمت شب سر می‌کردند در این

هنگام از گرمای آفتاب آرزوی سایه می نمایند و سایهٔ آن درختان را نمی بینند*. بدون شک این تضادی که بین نور شـــمع و سایهٔ درخت در آن واحد هست ناشی از و یژگی دنیای کشف و شهودست که در آن امور متناقض جمع و رفعشان ظاهراً اشکالی ندارد. اما طرز بیان در نظر نیوشندهٔ قصه طور یست که از همان اول واقعیت آن را مورد تردید می سازد. پیداست که قصه وقتی از عنصر «حقیقت نمایی» خالی باشد، لااقل برای تمثیل و تبیین مطلبی که اثبات آن مورد نظر قرار دارد و در ین موضع مثنوی ذکر احوال کسانی است که در مقابل مشیت و ارادهٔ حق به شفاعت و دعا نمی پردازند، نمی تواند موجب اقناع ذهن منکر یا حتی ذهن خالی شود و فایده‌یی که از نقل قصه و استشهاد بدان منظورست حاصل نمی آید.

ج اینجا شاید عذر گو یندهٔ قصه آن باشد که گو یی دقوقی در دنیایی سیر می کند که زمان ندارد و عالم تلو ین نیست*. ولیکن در مورد نماز دقوقی که وی در طی آن اهل کشتی را می بیند و با همت و دعا آنها را از غرق نجات می دهد، این اشکال هست که این نماز وی از «حضور» که مستلزم نفی ماسوی است (۳٦۵پ ومابعد) واتمام نماز جز بدان حاصل نمی شود عاری است واینکه ابدال و رجال غیب در پشت سر کسی که نماز وی با «حضور» همراه نیست نماز خوانده باشند و گر چند برای تبیین حال کسانی باشد که از دعا و درخواست اجتناب دارند خالی از اشکال نیست. اشکال دیگر آن است که همین ابدال و رجال غیب هم نمازشان با چنان «حضوری» همراه نیست که حال غرق کشتی وفغان و تضرّع اهل آن و نجات یافتن آنها را از غرق شدن در ضمن نماز خو یش درنیافته باشند. شاید اینجا هم عذر گو یندهٔ قصه آن باشد که به هر حال نماز عارف با نماز زاهد تفاوت دارد (۲۷۹ب، مابعد) وعارف در استغراقی که در حق دارد همه کاینات را در او می بیند. اما آیا این رؤ یت ما سوی وگر چند رؤ یت در حق+ و تا حدی شبیه به مدعای قول مالبرانش حکیم فرانسوی در باب رؤ یت در خداوند [٤] باشد خود حصول استغراق را نفی نمی کند؟

چ به هر حال، در ین قصه اگر در اجزاء داستان توافق و انضباط کافی وجود ندارد، جای ایراد نیست. چرا که واقعهٔ دقوقی در عالم واقع نیست. و هر چند عالم واقع حسی این مایه تناقض و تضاد را تحمل نمی کند، برای دنیای کشف و شهود، وقوع این تناقض ها ناممکن نیست. استشهاد به قصه هم هر چند برای اثبات امری است که در عالم واقع اتفاق می افتد، اما یک و یژگی قصه در ینجا و در هر مورد دیگر آن است که خطاب آن مخصوصاً وقتی به اوج و نقطهٔ «تعلیق» نزدیک می شود، به عقل ناخودآگاه مستمع منصرف می شود. واینکه درقصه های کودکان هم به عنصر

حقیقت‌نمایی چندان توجه نمی‌شود و امور متناقض با هم جمع می‌آید*، از همین روست. ح

همچنین این نکته که قصهٔ کودکان برای آنها خواب می‌آورد*، ناشی از ین معنی است که مخاطب قصه عقل خودآگاه نیست، فقط عقل ناخودآگاه که بر خلاف خودآگاه با عالم خواب تجانس دارد، تحت تأثیر آن واقع می‌شود. از ین رو تناسب و انضباط دقیقی را هم نمی‌جوید و به اندک مایه حقیقت‌نمایی که او را به لذت رهایی‌بخش اشتباه و غفلت بکشاند اکتفا می‌کند. از ینجاست که در ین گونه قصه‌ها هزلها در افسانه‌ها می‌گویند* و احیاناً از شهری بس کلان که از یک سکره (۲ / ۷٦ ب) بیشتر وسعت ندارد واز داستان کور دوربین و کر تیزشنو و برهنهٔ دراز دامن* که در عالم واقع جز در ناکجاآباد خیال شاعر تحقق نمی‌پذیرد سخن می‌گویند. و چون قصه در ین گونه موارد با عقل ناخودآگاه سر و کار دارد، عنصر حقیقت‌نمایی هم در آن حایز اهمیت و مورد مطالبه نیست. خ

۱۵٤

پاره‌یی از ین نابسامانی‌ها که در جزئیات قصه‌ها هست نیز ناشی از آن است که گوینده چون قصه را در مقام تمثّل و استشهاد نقل می‌کند، نظر به صورت کلّ قصه دارد و به همین سبب خود را در آنچه به جزئیات قصه مربوط است همیشه محتاج به دقت نمی‌یابد. الف

در واقع نیز وقتی قصه در اثبات مدعایی نقل می‌شود، حال تمثیل را در نزد اهل بلاغت دارد و ذهن مخاطب را از آنچه مخفی است یا به قدر کافی روشن و قابل تصدیق نیست، به امری که بالنسبه صریح و محسوس و تا حدی قابل ادراک و تصدیق است می‌رساند، و به جای آنکه او را در دلالت عقلی که موجب رنج است سرگشته بدارد، به دلالت حسی که قصه شاهد زندهٔ محسوس را در آن باب عرضه می‌کند منتقل می‌سازد و رنج او را می‌کاهد. البته برای مخاطب عادی که عادت و انسی به تعمق و استدلال معمول در نزد اهل منطق ندارد، این شاهد و نمونه‌یی که

۱۵۳/ ۱ــ ابن‌قتیبه، عیوان الاخبار/۱۳۸ ۲ــ کشف الاسرار ۷٤/۱ ۳ــ الهی نامه /۷ــ ۳۷٦

۱۵۳/+ Vision en Dieu. Vraisemblence. Couleur locale

۱۵۳/* ب: ۱۰۳٦/۳ ــ ت: ۲۰۲/۱ ، ۲۲۲/۱ ، ۲٦۰٤/۲ ، ۲٦۰۵/۲ ، ۲۷٦٦/۲ ، ۲٦۰۷/۲ ، ۲٦۱۲/۲ ج: ۱۹۲٤/۳ ، ۱۹۸۵/۳ ، ۲۰۰۳/۳ ، ۱۹۹۱/۳ ، ۲۰۰۱/۳ ، ۲۰۱۰/۳ چ: ۲۰۷۵/۳ ح: ۲٦۰٤/۳ خ: ۱۱۸/۱ ، ۲٦۰۳/۳ ، ۱۱/۳ــ۲٦۰۹

قصه و تمثیل به وی ارائه می کند، در وی ایجاد اعتماد می نماید و در عین حال، آنچه از طریق وصف و خبر در بیان گوینده و در دعوی او می آید از طریق حکایت و قصه که یک تجربهٔ زنده است یا صنعت شاعر آنرا بیش از آنچه هست واقعی نشان می دهد طوری محسوس و قابل تصدیق می گردد که غالباً هرگونه شک و ریب را در مخاطب برطرف می کند. و سرّ آنکه اهل بلاغت هم تأثیر تمثیل را بیش از تشبیه یافته اند[1] نیز همین است.

ب

از قصه یی که آنچه را تقریر آن مورد نظرست بر وجه تمثیل اثبات و تبیین می کند مولانا گاه تعبیر به مَثَل می کند* و گاه با لحنی که از ایهام خالی نیست از آن تعبیر به مثال* می نماید. درست است که مثال در مفهوم امری که با شیء فی الجمله مناسبتی دارد و به همین سبب با مِثْل که در ماهیت و آنچه لازم ماهیت است با شیء شریک است[2] مغایر به نظر می رسد نیز در مثنوی * استعمال دارد، اما این طرز استعمال که تفاوت بین مِثْل و مثال را نشان می دهد [۵] با آنچه در مفهوم تمثیل است و با قصه و مَثَل سرو کار دارد مربوط نیست. آنجا هم که مَثَل را در مفهوم امری که غایب غیرمحسوس را شاهد محسوس می سازد [۶] نالایق می یابد*، ناظر به موردی است که امر محسوس به ایجاد صورت درستی از امر غیر محسوس در ذهن مستمع قادر و وافی نیست. و این طرز استعمال مثال و مثل، با آنچه در بحث از داستان و قصه مطرح است، البته مناسبت ندارد.

پ

تلقی مولانا از مفهوم مَثَل، بیشتر بر جنبهٔ عبرت آمیز آن، بدانگونه که در قرآن کریم (۲۱/۵۹،۲۵/۱٤) غالباً مذکورست مبتنی است. وقتی درقصهٔ اهل سبا * حماقت ایشان را به باد طعن و نقد می گیرد و آنچه را آنها در قصهٔ خرگوش و پیل * در مقام ردّ دعوت انبیا در رسالت خرگوش از جانب ماه بر وجه تمثیل نقل می کنند ردّ می کند، اقدام منکران انبیا را در آوردن اینگونه مثلها در خور انتقاد می یابد* و استدلالش مبنی بر این دعوی است که چون آنچه در مَثَل مایهٔ عبرت تواند بود عاقبت کار و نهایت حال اشیاء و اشخاص است، پیداست که جز حق هیچ کس از پایان کارها خبر ندارد، پس در باب اشیاء و امور عالم هیچ کس نمی تواند از پیش خود

ت مَثَل بیاورد و فرجام حال آنها را مایهٔ عبرت نشان دهد. اما اینکه لفظ مثال را هم تا حدی مانند مَثَل در مورد قصه اما در مفهوم رمز حال به کار می برد، بدون شک ناشی از استعمال شایع است. چنانکه شیخ صدرالدین قونوی هم در کتاب فکوک[3] در نظیر همین گونه استعمال، یونس را در قصهٔ وی مثال ارتباط روح انسانی با بدن، ماهی را

ث مثال روح حیوانی، و دریا را مثال عالم عناصر [۷] می خواند.

معهذا، مَثَل و مثال در نزد مولانا غالباً در مفهوم آنچه حاصل تمثیل و قصهٔ تمثیلی است معمول است و گویندهٔ مثنوی، تأثیر داستان را در شناخت احوال انسان که «نقد حال ما» تعبیری از آن است با اهمّیّت تلقی می کند و کسانی را که در ینگونه امثال فقط فرجه وانصراف خاطرمی جویند در خور طعن و ملامت می یابد*. ج

۱۵۵

به هر حال، قصهٔ تمثیل مانند که مولانا در مثنوی در مقام اثبات مدّعا نقل می کند، در بعضی موارد از لحاظ ساختمان قصه در خور اعتراض به نظر می رسد. و هر چند در تقریر دعوی غالباً کافی و دقیق است، گه گاه حکم محاورات افلاطونی را دارد که گویی می خواهد مسأله یی را از دیدگاه‌های مختلف مطرح بحث سازد و به همین جهت، با وجود اشتمال بر احوال و احتجاجات متناقض، همواره در اثبات مدعا برای مخاطب جوابهای صحیح یا قانع کننده‌یی را متضمن هست. اما گاه ساختمان قصه، در تقریر آنچه از تمثیل مقصودست، وافی به نظر نمی آید. الف

از اینگونه است آنچه مولانا در مسألهٔ قدم و حدوث عالم در جواب دهری که قایل به قدم عالم است به بیان می آورد* و طیّ آن بر وجه تمثیل، ضمن نقل حکایت گونه یی، خاطر نشان می سازد که در همین مسأله دهر یی را با مؤمنی بحث افتاد. چون دهری دلیل مؤمن را در باب حدوث عالم ضعیف و ناشی از تقلید خواند، مرد گفت که من در اثبات اعتقاد خویش حاضرم به درون آتش بروم و چون از من و تو یکی سکّهٔ نقد دارد و آن دیگر سکه‌اش قلب است، پس باید از آتش درخواست تا معلوم کند از ین دو سکّه آنکه زر واقعی و بیغش محسوبست کدام است. چون هر دو به درون آتش رفتند، مؤمن نجات یافت و دهری در آتش بسوخت*. ب

اینجا با آنکه جزئیات تمثیل مشتمل بر نکات دقیق آموزنده است، کلّ آن با طرز تلقی دهری از اصل مسأله مغایرت دارد. این نکته، اصل وقوع قصه و قبول امتحان آتش را از جانب دهری غیر ممکن نشان می دهد. زیرا وقتی دهری حدوث را انکار می کند، مستندش آن است که هر چیزی علت دارد. و چون حدوث بی علت نمی شود و در نهایت سلسلهٔ علت ها هم، وجود علت بی علت که متکلم ذات قدیم را

۱۵۴/ ۱— اسرار البلاغه/۱۰۷؛ ۲— شرح اسرار/۲۷۲ ۳— حاشیهٔ شرح منازل/۲۷۷

۱۵۴/ * پ: ۲۷۹۹/۳ ، ۲۸۲۵/۲ ، ۴۱۹/۴ ، ۴۶۱/۴،۳۷۱۹/۶ ت: ۲۶۰۰/۳ ، ۲۷۳۸/۳ ، ۲۷۸۵/۳ ج: ۳۴۶۶/۴~

بدانگونه وصف می نماید، در نزد وی قابل اثبات نیست. در ینصورت چگونه ممکن است با وجود اعتقاد تام به ضرورت ترتّب معلول بر علّت و بر رغم اطمینان قطعی به اینکه آتش علت سوختن است، باز به درون آتش برود و بخواهد از آنچه خلاف عقیدهٔ اوست در اثبات قول خویش دلیل بیاورد؟ چون دهری اگر در آتش هم نسوزد، تازه خلاف قول خود وی ثابت می شود. و اگر کسی بخواهد نشان دهد که آتش ممکن است با جسمی تماس بیابد و آن را نسوزاند، لابد قایل به مشیت و قدرت وجودی ما فوق طبیعت است و البته به این قدرت مافوق طبیعت که مشیت خداست ایمان دارد. البته مؤمن ممکن است به اعتماد حفظ حق، در اثبات قول خویش به درون آتش برود. ولیکن دهری دیگر چه داعی از برای رفتن به درون آتش دارد؟ پ

معهذا، نتیجه‌یی که مولانا از ین قصهٔ تمثیلی می خواهد بگیرد، در حدّ دعوی خود او حاصل و مقبول است. چرا که او خود نه فقط به حدوث عالم معتقد است بلکه اسباب و علل را هم مقهور حکم مُحْدِثِ قدیم می داند. پس در نزد او محقّق است که هر گاه در ین مسأله شرط بندیی پیش آید، در مقام عمل، آتش که محکوم حکم حق است مُنْکِر حق را می سوزاند و آن را که منکر نیست نمی سوزاند و بر وی ابقاء می کند. البته ممکن بود شرط بندی به این معنی بینجامد که مؤمن در آتش برود و چون نسوزد معلوم نماید که آتش جز به حکم حق نمی سوزاند، پس عالم حادث است و لابد خدایی دارد. اما کافر منکری که رفتنش وجهی ندارد، در همان حالی که دور از آتش ایستاده است و مؤمن را که از گزند آتش ایمن مانده است می نگرد، ناگاهان با شعله‌یی از آتش که در وی فرومی گیرد بسوزد و این دگرگونی + قصه نیز [۸] هر چند مدعای دهری را به کلی نفی نمی کند، باری بهتر از آن صورت که در تمثیل مولانا آمده است دعوی مؤمن را قابل توجیه می سازد. ت

به هر حال، مولانا در اثبات دعوی خویش خاطر نشان می کند که از ینگونه شرط بندیها بسیار واقع شده است و در شرط بندیهایی از ینگونه همواره حقیقت غالب آمده است*. خود مولانا در حکایت آن پادشاه جهود که در هلاک دین عیسی رو نمود* نیز نمونه‌یی از آنگونه موارد که آتش مؤمن را نمی سوزاند و کافر را هلاک می کند به دست می دهد. هر چند وقوع چنین شرط بندیی بین دو مؤمن در یک مسألهٔ مورد اختلاف و مربوط به اعتقاد شاید قابل تصور باشد، لیکن بین یک مؤمن که خدا را مسبّب الاسباب می داند با یک دهری که جز به اسباب و علل طبیعی قایل نیست البته تصور کردنش دشواری دارد. ث

باری، مسأله این نیست که طرز استدلال مولانا در باب حادث بودن عالم از

طریق تمسک به شرط‌بندی موجب حصول یقین و مایهٔ ایقان منکر می‌تواند بود یا نه؟ قضیه این است که اینجا قصهٔ تمثیلی مثنوی، از لحاظ طرز تفکر اشخاص قصه، تناقض و تضاد درونی دارد. چنین تمثیلهایی البته افادهٔ تصدیق نمی‌کند، مگر برای عامی غافلی که اهل تأمل و بحث نباشد. فقط چنین کسی است که از چنان تمثیل می‌تواند به آن نتیجه که منظور مولاناست برسد. و پیداست که تصدیق چنین کس هم ارزش آن شرط‌بندی را ندارد. ج

بدینگونه، مواردی هست که آنچه مولانا از باب تمثیل و مثال بر سبیل قصه نقل می‌کند متضمن نوعی تناقض و تضاد درونی است. معهذا، قطع نظر از جزئیات قصه که احیاناً ممکن است در مظنهٔ اینگونه اعتراضات و اشکالها واقع شود، کلّ قصه در تقریر مدّعای گوینده غالباً افادهٔ جزم و تصدیق می‌کند و آنجا که تمثیل از قولِ منکران نقل می‌شود و قبولش با آنچه مدّعای مولاناست توافق ندارد، آن را به نحوی نقض و جرح می‌کند یا مثل تمثیلِ رسالت خرگوش و پیلان * نالایق تلقی می‌نماید. چ

۱۵۶ البته اشکالهایی را که در پاره‌یی قصه‌ها هست خود مولانا گه‌گاه مطرح می‌کند و بدینگونه دخلِ مقدّری را که شاید به ذهن خوانندهٔ نکته‌گیر برسد به نحوی دفع می‌نماید و از این طریق، ظاهر و صورت قصه را محتاج توجیه و اعتذار نشان می‌دهد و بدینوسیله، در عین حال خاطر نشان می‌کند که در ورای ظاهر قصه باید سرّ معنی را جست و لااقل همه جا نمی‌توان تنها در سطح و ظاهر قصه متوقف ماند. الف

از جمله، در قصهٔ کنیزک و پادشاه *، قتل زرگر را که از لحاظ اخلاقی با انصاف پادشاهی که ملک دین را با ملک دنیا همراه دارد * و با تقوای طبیب الهی که فرستادهٔ خداوند * و مهمان غیبی * پادشاه است منافات دارد، ناشی از امر و الهام خدایی * و نظیر اقدام خضر * در کشتن آن کودک می‌داند که در قرآن (۷۴/۱۸) بدان اشارت رفته است و مبنی بر سرّی است که جز خاصان حق نمی‌توانند بدان وقوف یابند. ب

در قصهٔ اعرابی و خلیفه * هم که بر موجب آنچه مورد تمثل * قصه اقتضا دارد در مجموع حکایت، اعرابی و مَشک آب شور وی باید کنایه‌یی از هستی سالک، و

+/۱۵۵ Peripétie

/۱۵۵ * ب: ۲۸۳۳/٤ ، ۲۸٦۳/٤ ث: ۲۸٦۷/٤ ، ۷۳۹/۱ چ: ۲۷۸۵/۳

خلیفهٔ بغداد و دجلهٔ وی رمزی از هستی مطلق و بی پایان حق باشد، به سبب ورود زن اعرابی در قصه* و اینکه ماجرای او با شوهرش چالش بین نفس و عقل را تمثیل می کند*، استطرادهایی که در طیّ قصه پیش می آید و مخصوصاً پایان قصه که چون اعرابی را خلیفه از راه دجله به بادیهٔ قفر و آب شور خویش باز می فرستد، ارتباط آن را با آنچه در اصل موجب تمثّل به قصه شد تا حدّی مغشوش می دارد. مولانا احساس می کند که اعرابی همه جا رمز سالک و خلیفه در همه احوال مظهر حق نیست. و چون سرانجام مجموع قصه را «نقد حال ما و تو» می یابد* و تمام اشخاص قصه را به نحوی عبارت از وجود ما می بیند، از باب اعتذار و در مقام دفع اعتراض خاطر نشان می کند که حکایت طرز بیانش زیر و زبر و متناقض گونه می نماید و به فکر عاشقان می ماند که هرگز سر و ته ندارد* و آغاز و انجام فکر آنها همواره به معشوق برمی گردد. پس هر کس که خداوند در سابقهٔ ازل وی را از توقف در ظاهر کلام منصرف داشته است از ظاهر اشخاص قصه به مفهوم آنها که عقل و نفس و طبع باشد منصرف می شود. اشارت به **یؤفَکُ عَنْهُ مَن أُفِک** از قرآن (۹/۵۱) در ین موضع از کلام مولانا* حاکی از همین معنی است. پ

همچنین در قصهٔ سجده کردن یحیی علیه السلام در شکم مادر مسیح را* که اصل آن باید از روایات مأخوذ از انجیل (لوقا ۳۹/۱) نقل و اخذ شده باشد، چون آن را با آنچه در قرآن (۲۲/۱۹) در باب مریم هست که چون حمل گرفت از مردم کناری جُست و به جایی دور رفت مغایر می یابد، برای دفع دخل مقدر اعتراضی را که به استناد این نکته ممکن است به ذهن معترض برسد طرح می کند و آن را همچون قولی که ابلهان گفته باشند نقل و ردّ می نماید* و هر کس را اهل خاطر و واقف بر اسرار الهام قلبی است به تصدیق بر امکان وقوع این امر الزام می نماید و یادآور می شود که ظاهر قصه مراد نیست، و اینکه مادر یحیی مریم را دیده باشد و از حمل وی آگاه باشد بدان معنی است که مادر یحیی پیش نظر مریم حاضر شده است، و به هرحال از حکایت باید به معنی نظر داشت و به لفظ و ظاهرش نباید در پیچید. ت

غالب اینگونه اشکالها را که متوجه قالب قصه و ظرف معنی است مولانا ناروا می داند و از مقولهٔ آنگونه ایرادهای بارد تلقی می کند که نکته گیران و بلفضولان بر آنچه شاعران در باب گفت و شنود گل و بلبل یا ماجرای شمع و پروانه می گویند وارد می آورند، و این ایرادها را مثل سؤال ابلهانهٔ آن کسی می داند که وقتی استاد نحوی در مورد فاعل و مفعول بر وجه تمثیل عبارت **ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرواً** را بر زبان می آرد[۹] بر معنی عبارت و ضرب زید اشکال می کنند و اینقدر نمی دانند که

اینها مثال است و مُراد اصل معنی است که، درآن باب جای اشکالی نیست*. ث

۱۵۷

در بعضی موارد هم برای آنکه جزئیات قصه با کلّ آن بی تناسب باشد احیاناً پاره‌یی اجزاء را تأویل می کند و در واقع با این تأویل می کوشد تا قصه را حقیقت‌نما و عاری از نقص و ایراد سازد. فی المثل، در داستان ابراهیم ادهم، وقتی خاطر نشان می کند که وی در قصر خویش خفته بود و حارسان بر بام قصر در داروگیر بودند*، در عین حال خود وی را طوری نشان می دهد که گویی در همان اشتغال به امارت و ابتلاء به تخت و تاج آنچه مقصد اوست دیدار حق است نه امر دیگر*. ازین نکته ممکن است مخاطب این‌طور استنباط کند که پادشاه وقتی طالب دیدار حق باشد، لابد سلطان ظالمی نیست. و چون سلطان عادل حاجت به حارس و داروگیر نگهبان ندارد، پس حارسان ابراهیم که به قول مولانا بر بام قصر در داروگیر پاسبانی بودند دیگر وجودشان درآنجا چه معنی داشت؟ اینجا مولانا یادآوری می کند که قصد ابراهیم از حارسان درگاه آن نبود که دزدان و مخالفان را دور دارد، قصدش آن بود که از بانگ چوبک زنان و آهنگ نوبت کوبان خیال سماع را حاصل کند که وی را با عالم ماوراء حس آشنا دارد*. هر چند این عذر بیش از آن مصنوعی و متکلّفانه است که بتواند از مخاطب رفع اشکال کند، به هر حال اجزاء قصه را در مجموع تا حدّی در نزد خود مولانا هماهنگ می نماید. الف

برخی موارد هم هست که شاید نکته گیری، همچون آنکس که در ماجرای شمع و پروانه و گل و بلبل اعتراض دارد، به قصه هایی نظیر داستان طوطی و بقال* یا حکایت طوطی و بازرگان* اشکال کند که طوطی هرگز از روی فکر و رویّت سخن نمی کند و آنچه می گوید جز از تلقین استاد نیست، پس قیاسی که طوطی بقّال در باب جولقی سبز پوش دارد و گفت و شنودی که طوطی بازرگان با وی در باب طوطیان هندوستان می کند و همچنین سخن فهمی آن طوطیان هند و جوابی که به پیام طوطی بازرگان دادند، هیچ یک با آنچه اقتضای حقیقت‌نمایی است توافق ندارد. ب

بدون شک، مولانا که خود وی در مثنوی از طرز تعلیم و تلقین به طوطی

۱۵۶/* ب:۱/۳۵~۱، ۱/۳۶، ۱/۶۳، ۱/۷٤، ۱/۲۲۲، ۱/۲۲٤ پ:۱/۲۲٤٤، ۱/۲۲٤۲، ۱/۲۲۵۲، ۱/۲۶۱۷، ۱/۲۹۰۰، ۱/۲۸۹۷، ۱/۲۹۰۲ ت:۲/۳۶۰۲، ۲/۳۶۰۷ ث:۲/۳۶۲٤ و ۲/۳۶۲۹

سخن می‌گوید* ازین نکته غافل نیست. اما در دفع این دخل مقدر، هیچ‌گونه ضرورت احساس نمی‌کند. زیرا می‌داند که اسناد کلام به طوطی در نزد هر مخاطب نکته‌دان از باب تمثیل تلقی می‌شود و اسناد سخن گفتن به طوطی با اسناد نطق و کلام به نخجیران و شیر و سایر کاینات که در مثنوی و در کلام سایر شاعران نظیر بسیار دارد تفاوت ندارد و اعتراضی که اینجا به خاطر مخاطب می‌آید محتاج به دفع و ردّ نیست. پ

۱۵۸

در بین مختصات قصص و تمثیلات مثنوی، این نکته هم یاد کردنی است که علاوه بر محاورات جالب و غالباً دقیقی که در اکثر قصه‌های طولانی هست برخی قصه‌ها بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است و کردار و حرکت در آنها نقش زیادی ندارد. اینگونه قصه‌ها که غالباً دستاویزی برای طرح مسایل و مقاصد دینی یا صوفیانه است، جز از لحاظ همین معانی، چندان جاذبه‌یی ندارند وطرح آنها تا حدی ناشی از اقتضای سبک بلاغت منبری گوینده است. الف

درین موارد، قصه بی‌آنکه اوج و فرود جالبی داشته باشد یا خاطر مخاطب را از لحاظ حوادث در حال «تعلیق» نگهدارد، تمام آن تبدیل به یک رشته محاوره می‌شود که احیاناً موج تداعی‌های مسلسل آنها را بیش از حدّ ضرورت هم طولانی می‌کند و آنچه هم «دگرگونی» در وضع و حال اشخاص قصه نام دارد، در طی حکایت یا پیش نمی‌آید یا کثرت و طول محاوره آن را بی اهمیت می‌کند. ب

از جمله، قصه والی و خاربن*، با وصف طولی که دارد، بیشتر بر عنصر گفتار متکی است. و اگر جزئیات مربوط به محاوره و استطرادات ناشی ازین محاورات از آن حذف شود، اصل حکایت فقط متضمن این نکته است که این مرد، خاربنی بر سر راه خلق نشاند. و چون والی از وی خواست تا آن را برکند، تعلل و مسامحه کرد تا در طی سالها خاربن تناور و قوی شد و خود مرد سالخورد و فرتوت گشت. به همین سبب اندک اندک نیرویی را که برای برکندن خاربن داشت از دست داد و اگر هم می‌خواست آن را برکند دیگر برایش ممکن نمی‌شد. پ

قصه بدین صورت که هست، صورت بسط یافتهٔ نوعی تمثیل تعلیمی است از مقولهٔ ضرب‌المثل که اصل آن متضمن تحذیر مخاطب از تأخیر و تسویف در کار خیر بوده است. نظیر اینگونه موارد بسیارست که از یک تمثیل قصه‌یی به وجود

۱۵۷/* الف: ۷۲۷/٤ ، ۷۲۸/٤ ، ۷۳۱/٤ ب: ۲٤۷/۱ ، ۱۵٤۷/۱ پ: ۱٤۳۰/۵

می آید و اینگونه قصه ها بیشتر بر عنصر گفتار تکیه دارد و هر چند مانند مورد حاضر مشتمل بر تفصیل هم باشد، در قصه نیوش تأثیر ایجاد و القاء حال «تعلیق»+ و در سیر حکایت عروج به نقطهٔ اوج وهیجان+ ندارد. ت

همچنین است حکایت حسد کردن حشم بر غلام خاص* که چون پادشاه وظیفه و جامگی وی را افزود، حال وی در نزد خلق یادآور حال ایاز در نزد محمود شد*. قصه که بدینگونه آغاز می شود، بلافاصله به سبب جَرّجرّارِ کلام (۲ / ۸۷الف و ما بعد) ناتمام می ماند و در دنبال چندین قصهٔ دیگر، مثل داستان باز در میان جغدان*، قصهٔ کلوخ انداختن تشنه از سر دیوار در جوی آب*، داستان والی و خاربن*، قصهٔ دوستان ذوالنون در بیمارستان*، داستان امتحان کردن لقمان* و قصهٔ شاه و شیخ* که همه در چهار چوبهٔ این داستان ناتمام جای می گیرد و بیش از پانصد بیت مثنوی را شامل می شود به این قصهٔ پادشاه و امیران و حسد* که تازه چیزی هم از امیران و حسد آنها تا اینجا در طیّ حکایت مطرح نیست و فقط تشبیه حال غلام خاص به حال ایاز در نزد سلطان محمود شاید احتمال محسود بودنش را به ذهن خوانندهٔ مثنوی القاء کند باز می گردد و اتمام آن را تعهد و التزام لفظی می کند*. اما از باقی داستان فقط این اندازه را به بیان می آورد که حاسدان در نهان توطئه یی کردند تا پادشاه را به قتل غلام وادارند، اما شاه از سرّ آنها واقف شد* و عتاب وی آنها را سیه روی کرد. ث

بدینگونه، قصه که تا اینجا هم جز به اجمال، و آن هم با استطرادهای بسیار، به بیان نیامده است، اینجا باز به قصهٔ دیگر می پیوندد* و آنچه از آن به بیان می آید جز طرح بیرنگ کوتاه و موجزی نیست، اوج و فرودی هم ندارد و گویی از طرح قصه خود گوینده هم بیشتر به همان اشارات و دلالات که در ضمن استطرادات به بیان می آید نظر داشته است و به عنصر گفتار. ج

۱۵۹ از بارزترین نمونهٔ اینگونه قصه ها در تمام مثنوی، حکایت عاشق دراز هجران است که در پایان یک دفتر آغاز می شود* و دنباله اش در آغاز دفتر

---

۱۵۸ /+ Climax, Suspense, Péripeteia

۱۵۸ /* پ: ۱۲۲۷/۲ ث: ۱۰۴۷/۲~، ۱۰۴۹/۲ ، ۱۱۳۲/۲ ، ۱۱۹۲/۲ ، ۱۲۲۷/۲ ، ۱۳۸۶/۲ ، ۱۴۶۲/۲ ، ۱۴۶۵/۲~، ۱۵۶۱/۲ ، ۱۵۶۲/۲ ، ۱۵۷۳/۲ ج: ۱۶۰۱/۲~

دیگر* ادامه می یابد و با تمام تفصیلی که در آن هست آنچه در تمام آن اهمیت دارد گفت و شنود طولانی بین معشوق و عاشق است. هر چند آغاز قصه* خالی از جنبهٔ نمایشی نیست، باقی داستان تقریباً از عنصر کردار و حرکت خالی است و تمام آن در مکالمات جالب و پر نکتهٔ زن با مرد پایان می یابد. ظاهراً داستان از قصهٔ قیس و لبنی مأخوذ باشد[۱۰]

الف حکایت آن غلام هم که شکایت از نقصان اجری به پادشاه نوشت*، از همین گونه است و با آنکه قصه‌یی بالنسبه طولانی است. تقریباً جز بر عنصر گفتار متکی نیست. قصه از لحاظ کردار و واقعه گزارش گونه‌یی ساده و تقریباً بی هیجان است. چون این غلام دقایق خدمت را رعایت نمی نماید، سلطان حکم می کند تا اجری و وظیفهٔ وی را کم کنند. غلام که حرص افزون و عقل اندک دارد، از ین حکم برمی آشوبد و به جای آنکه جُرْم و خطای خویش را بجوید و در اصلاح حال خویش بکوشد، قصهٔ شکایت‌آمیز به سلطان می نویسد و حال خود را با لحنی زننده و آکنده از خودبینی و ستیزه‌رویی در طی آن باز می نماید. نامه را هم به وسیلهٔ مطبخی که در اصل قصه هیچ نقشی ندارد و وی قبل از تقدیم‌نامه هم در ین باب بیهوده با او گفت و شنود تند و آمیخته با بدگمانی و ناخشنودی دارد، نزد سلطان می فرستد. اما نامه هر چند متضمن ثنای سلطان است، بوی خشم و ناخرسندی دارد و سلطان به آن جوابی نمی دهد. غلام که از نارسیدن جواب نامه آشفته می شود، می پندارد رقعهٔ او را به سلطان نرسانیده‌اند. نامهٔ دیگر می نویسد. این نامه را هم سلطان می خواند و بی جواب می گذارد و غلام تا پنج بار، به گمان آنکه نامه‌اش به سلطان نرسیده است، همچنان نامه می نویسد.

ب بالاخره وقتی حاجب به سلطان در می پیچد که هر چه باشد غلام بندهٔ این درگاه است و جوابش را اگر بنویسند رواست*، سلطان جواب می دهد که جواب نامه از وی دریغ نیست، اما وی احمق است. بالاخره با آنچه پادشاه در باب لزوم اجتناب از شرّ احمق بیان می کند و با قصهٔ تمثیل گونه‌یی که خود مولانا در باب رقعهٔ یک کشتگر و سکوت صاحب خرمن در مقابل شکایت وی بیان می کند، مخاطب مثنوی درمی یابد که سکوت سلطان در مقابل آن همه شکایت و حکایت بدان منظورست که معلوم دارد آنگونه که هم در آغاز حکایت* هست جواب احمق خاموشی است.

پ بدینگونه، حکایت بی آنکه «گره گشایی»+ جالبی داشته باشد، در مجموعه‌یی از استطرادها و حکایات فرعی مستغرق می شود و خود آن بیش از آنکه

متضمن کردار و حرکت باشد، مشحون از گفتار و محاوره است. ت

قصهٔ مرد رنجور که طبیب در وی امید صحت ندید با ماجرای صوفی و قاضی * هم با آنکه به کلی فاقد حرکت و کردار نیست و نقطهٔ اوج هم دارد، در مجموع، بدانگونه که در مثنوی نقل می شود، تحت سلطهٔ عنصر گفتارست و طول و تفصیل فوق العادهٔ آن، مخصوصاً به سبب اشتمال بر محاورات جالب، لطیف و دلپذیر می نماید. ث

۱۶۰

در بعضی موارد، ظاهراً توجه به سرقصه مولانا را از توجه به خوی و خصلت اشخاص قصه و وحدت و استمرار آن باز می دارد. چنانکه در قصهٔ اعتماد کردن بر تملق و وفای خرس*، مردی را که موجب می شود تا خرس از دست اژدها نجات بیابد، مولانا در اول داستان شیرمرد و از اوتاد عالم که ستونهای جهان و طبیبان نهانند می خواند*، ولی در اواخر قصه از وی تعبیر به ابله می کند* و به یک کار ابلهانه‌اش خوی و خصلت شیرمرد را که در وی ستوده بود از یاد می برد. وصف شیرمرد برای پهلوانی که اژدها را می کشد و با خرس دوستی می گزیند، یادآور روایات و اساطیر باستانی است درباب آیین پهلوانی جمعیت مردان در تاریخ باستانی آریایی. آیا ممکن است قسمتی از قصه نیزبازمانده‌یی از روایات مربوط به اساطیر [۱۱] آنها باشد؟ الف

در گفت و شنود فرعون با ایسیه (=آسیه) هم فرعون را یکجا از زبان این زن «دل سیه» می خواند * و بلافاصله در جای دیگر * وی را پادشاه نیکوخصال خطاب می کند. هرچند این طرز خطاب ممکن است ناشی از فکر دلجویی در نزد ایسیه و از باب استمالت بعد از تقریع باشد، باز در ظاهر حکایت خالی از غرابت نیست. گویی مولانا وحدت و استمرار خلق و خوی اشخاص قصه را در قصه‌پردازی همه جا لازم و مهم نمی شمرد. ب

۱۶۱

بی مبالاتی در آنچه به تاریخ مربوط است و اینکه جزئیات قصه ها بالضروره ازلحاظ تاریخ بااحوال اشخاص قصه موافق باشد،مثنوی را گه گاه

۱۵۹/+ Denouement

۱۵۹/* الف: ۴۷۴۹/۳ ، ۴۰/۴~۴۰/۴، ۴۸۰۴/۳ ب: ۱۴۹۰/۴ پ: ۱۹۳۹/۴ ، ۱۴۸۸/۴ ث: ۱۲۹۳/۶

۱۶۰/* الف: ۱۹۳۲/۲ ، ۱۹۳۵/۲ ، ۲۰۶۴/۲ ب: ۲۵۹۷/۴ ، ۲۵۹۸/۴

مشحون از مواردی می دارد که مغایرت با تاریخ خوانده می شود و از سایر شاعران صوفیه در کلام سنائی[1] هم غالباً هست. الف

از ینجمله است آنکه مولانا قصهٔ ابراهیم ادهم را از زبان سلیمان نبی و ضمن پیام وی به بلقیس نقل می کند. پیداست که اینجا گویندهٔ قصه و پیام، خود مولاناست نه سلیمان و در واقع، مولاناست که در خطاب به بلقیس قصهٔ ابراهیم ادهم را به مناسبت نقل می کند که، خیز بلقیسا چو ادهم شاهوار*. معهذا، وقوع قصه در ضمن داستان بلقیس و سلیمان، نوعی بی مبالاتی در توافق با تاریخ محسوبست. ب

همچنین در همین قصهٔ بلقیس وقتی سلیمان می اندیشد که باید با انتقال تخت بلقیس به درگاه خویش این حاجت و وسوسهٔ کودکانهٔ «ملکه» را نیز برآورد و فایدهٔ این کار را آن می داند که بلقیس چون خود به درگاه وی آید به خدای یکتا ایمان می آورد و آنگاه خواهد دانست که با آن تخت و تاج خویش در حقیقت گرفتار محنت و بلایی بوده است می پندارد که این تخت برای بلقیس مایهٔ عبرت خواهد شد و مانند دلق و چارق ایاز خواهد بود در درگاه محمود، همچو دلق و چارقی پیش ایاز*. واین اشاره‌یی به یک قصهٔ مربوط به عهد سلطان محمود غزنوی است از زبان سلیمان که قرنهای طولانی با آنچه در دنیای اسلام روی خواهد داد فاصله دارد! پ

در داستان مجاوبات موسی و فرعون هم موسی در مقام انذار و تخویف فرعون از داستان سِبْطی و قبطی و اینکه نیلِ مصر بین آنها تفاوت گذاشت یاد می کند* و گویندهٔ قصه یک لحظه فراموش می کند که آن ماجری باید بعد از دعوت موسی که موضوع این مجاوبات است روی داده باشد و نه قبل از آن. طرفه‌تر آن است که اشارت به استن حنانه*، به داستان تسبیح گفتن سنگریزه دردست رسول*، به قصهٔ داود و آواز خواندنش*، هم درین مجاوبات آمده است. همچنین قصهٔ بشارت پیغمبر به عُکّاشه* و قصهٔ منازعت امیران عرب با رسول* را از قول موسی و هم در خطاب به فرعون نقل می کند. ت

اینکه فرعون را هم از زبان هامان یک جا شاه چین* می خواند، لابد باید اشارت گونه‌یی به تملقها و خوشامدگوییهای درباریان تلقی کرد. اما به هر حال نظایر این بی مبالاتی ها در آنچه به تاریخ ارتباط دارد، از مواردی است که نشان می دهد مثنوی و دنیای اندیشهٔ مولانا در اقلیم ماوراء تاریخ سیر می کند (§ ٤ب ومابعد) و اگر این گونه مغایرت با تاریخ را مولانا در قصه های انبیا هم مثل حکایات عادی اهمیت چندانی نمی دهد، از آن روست که چهارچوبهٔ قصه، و سیرت و خصلت اشخاص داستان را در آنچه به ساختمان قصه مربوط است در نظر

ندارد. در واقع، قصه را همچون پیمانه‌یی تلقی می کند که آنچه در آن اهمیت دارد
دانهٔ معنی است نه پیمانهٔ صورت. ث

۱۶۲

از جمله ویژگی های طرز قصه‌سرایی مولانا در مثنوی، تنوع قصه های آن را باید ذکر کرد و اینکه جز به ندرت خود را به تکرار یک قصهٔ سابق یا اشارهٔ اجمالی به مفهوم آن ناگزیر نمی یابد. تمسک به تکرار و التزام به اشارت بر قصهٔ سابق، در مثنوی، با توجه به کثرت حکایات و نوادر آن نادر است و در مجموعه‌یی بدین وسعت این اندازه تکرار بسیار نیست. حتی حکایات نوادر که لطایف کوتاه و غالباً مأخوذ از امثال سایر یا مساوق آنها محسوبند و به سبب لطف و ایجاز، بیشتر در افواه نقل می شوند، در سراسر مثنوی که نظم آن نزدیک چهارده سال (۹ ۵۳ ت، ۵٦ الف) اوقات عمر گوینده را مستغرق داشته است و تکرار نظایر آنها در مجالس و محاورات غالباً عادی است بسیار نادرست. این معنی نشان می دهد که ذهن گوینده چنان مشحون از لطایف نوادر و حکایات بوده است که حتی تداعی های مسلسل هم وی را جز به ندرت محتاج تکرار نمی کرده است. اشارت به قصه‌های سابق، حاکی از مواردی است که اقتضای کلام، تکرار قصه را الزام می دارد و قوت حافظهٔ گوینده، وی را از آفت تکرار باز می دارد و به اشارت و تذکار عنوان قصه یا حاصل آن بسنده می کند. الف

اینکه فی المثل گه‌گاه بر سبیل ارجاع یکجا* به قصهٔ شیر و نخجیران*، جای دیگر* به داستان کودک حلوا فروش و شیخ احمد خضرویه*، و جای دیگر* به نحو ایهام به قصهٔ اعرابی و جوال ریگ* اشارت می کند از مواردی حاکی است که قوت حافظه وی را از تکرار قصه باز می دارد. همین قدرت حافظه است که سبب می شود گه‌گاه قصه‌یی را که یک بار طرح کرده است و ناتمام گذاشته است دو باره آنجا که تداعی معانی نقل آن را الزام می کند ازسرمطرح وتمام‌نماید. معهذا، قصه‌های مکرّر هم گه‌گاه با توجه و آگاهی همراه است. فی المثل، قصهٔ سگ و گدا* را وقتی دو باره مطرح می نماید*، خاطر نشان می کند که در تکرار آن عذری دارد و ناظر به تکمیل و تأکیدست. ب

۱٦۱/ ۱ — جستجو در تصوف/۲۵۵

۱٦۱/ * ب: ۸۲۸/٤ پ: ۸۸۷/٤ ت: ۲٤۱۵/٤ ، ۲٤۱۸/٤ ، ۲٤۱۹/٤ ،
۲٤۱٦/٤ ، ۲۵۸٤/٤ ، ۲۷۷۹/٤ ث: ۲۷۳۲/٤

در برخی موارد، تکرار ناشی از آن است که یک بار فحوای قصه به اجمال و اشاره نقل می شود و بار دیگر اقتضای کلام ذکر آن را با تفصیل بیشتر الزام می کند. از جمله، به قصهٔ چاروق ایاز یکجا به نحو اجمال اما به نحوی که خود به قدر کافی روشنگر نیز هست اشارت می کند * و تفصیل آن را جای دیگر * به بیان می آورد. همچنین قصهٔ «ستارهٔ آتش» را که از آهن می جهد و «سوخته» هم که می باید آن را تبدیل به آتش کند آن را می پذیرد و با این حال دزدی که خود را در ظلمت شب پنهان داشته است بر این ستاره ها انگشت می نهد و آنها را خاموش می کند، یکجا بر وجه استعاره * به اجمال در اشارت می آورد و جای دیگر * آن را با تفصیل بیشتر بر وجه تمثیل و حکایت نقل می کند و ابهامی را که در اشارت نخستین باقی مانده است اینجا رفع می سازد.

پ

حکایت استر با اشتر که پیش وی در مقام شکایت می گوید من بسیار در رو می افتم و تو نمی افتی الّا به نادر، یکجا به اجمال و برای نتیجه‌یی محدودتر * نقل می شود و جای دیگر * با تفصیل بیشتر به بیان می آید و نتیجه‌یی دیگر از آن عاید می شود. داستان باز پادشاه و خانهٔ کمپیرزن را یکجا * در بیان این معنی می آورد که حکمت در نزد نااهل نمی پاید و نااهل هم قدر او را نمی داند و نمی تواند آن را نگهدارد و به کار بندد، جای دیگر * استشهاد بدان برای این معنی است که راز حقیقت را به آنکه نااهل است نباید باز گفت، چرا که کور کمپیری قدر باز پادشاه را چه می داند؟ و البته در هر جا، تفصیل و تصویر بالنسبه تازه‌یی در نقل حکایت دارد. از داستان امرودبن هم یکجا به اشارت * ذکری رفته است، اما تفصیل آن جای دیگر * آمده است. قصهٔ شیبان راعی * که گرد گوسفندان خط می کشید و تا وقتی از نماز جمعه باز می گشت گوسفندانش از لطمهٔ گرگ در امان می ماندند، جای دیگر * هم که تکرار شده است در هر دو جا بر سبیل استطراد و مقارن با داستان هود نبی ذکر شده است که وی نیز گرد مؤمنان خط می کشید * و باد صرصر به آنها زیان نمی توانست * رسانید.

ت

به هر حال، چیزی که این ندرت تکرار در نوادر و حکایات را بیشتر قابل توجه می سازد، کثرت انواع قصه هاست در مثنوی. این تنوع، غیر از کثرت و وفور معانی و افکار، تا حدی نیز ناشی از تنوع مآخذی است که احاطه بر آنها حاکی از وسعت اطلاعات گوینده است. البته تعدادی از ین حکایات از قصه های قرآن یا تفاسیر یا از روایات راجع به اولیاء و مشایخ مأخودست، و پاره‌یی هم مأخوذ از کتب ادب و آثار نظم و نثر فارسی و عربی مانند کلیله و دمنه و سندبادنامه و فراید السلوک

و الف لیل و آثار سنائی و عطارست. ث

پاره‌یی قصه‌ها هم بدون شک از لطایف عامیانه مأخوذست و شاید بعضی از آنها از افواه کسانی مانند بهاءولد، شمس تبریز، سید برهان محقق، وشیخ صلاح الدین زرکوب اخذ شده باشد. چنانکه حکایت آن عاشق که چون در شب میعاد خوابش در ربود معشوق جوز در جیب وی کرد که تو کودکی عشق نه کار تست در مثنوی * از معارف بهاءولد[1]، و قصهٔ غلام نماز باره * هم از همان کتاب مأخوذست[2]. تعدادی قصه‌ها هم پیداست که هر چند از مآخذ عامیانه است، از مقالات شمس و محاورات او باید مأخوذ باشد. معدودی قصه‌های مستهجن هم که در مثنوی هست، مثل داستان مخنث و لوطی * و قصهٔ خاتون و خر * (§ ۱۷۸ الف ومابعد)، به احتمال قوی از هزلیات عامیانه است و البته نشان خشونت ذوق عامیانه هم در آنها پیداست. ج

حکایتهایی مثل قصهٔ طوطی و بقال *، قصهٔ آن مرغ که با صیاد وصیت کرد که برگذشته پشیمانی مخور*، قصهٔ جوحی و آن کودک که پیش جنازهٔ پدر خویش نوحه می کرد*، قصهٔ زن پلیدکار و امرودبن*، قصه سه مسافر ترسا و جهود و مسلمان*، نیز در مثنوی بی شک از همین سر چشمه نشأت دارد. اینکه نظایر آنها در حکایات عامیانه و غیرعامیانهٔ اروپائی هم هست (§ ۱۷۷خ ومابعد، ۱۷۸الف ومابعد) ارتباط مآخذ آنها را با فرهنگ مشترک عامیانه‌یی نشان می دهد که شرق و غرب را در عهد «رنسانس» و قرون بلافاصله قبل از آن، مخصوصاً در طیّ دوران طولانی جنگهای صلیبی، به هم می‌پیوسته است. چ

باری، تنوّع حکایات مثنوی نه فقط حاکی از تبحر مولانا در ادب عربی و فارسی و احاطهٔ او بر حکایات صوفیه و روایات اهل تفسیر و بدایع و لطایف کتب نوادر فارسی و عربی است، بلکه از ارتباط دایم او با طبقات مختلف عامه که در بین مریدان و دوستان او بسیار بوده‌اند و در طیّ مسافرتهای طولانی از مهاجرت بلخ تا سفرهای تحصیلی در دمشق و حلب نیز با آنها سر و کار داشته است هم حکایت دارد. ح

۱/۱۶۲ و ۲ــ معارف بهاء ولد، فصل ۱۷۷ و ۵۳

۱۶۲/* ب: ۷۳۵/۶ ، ۹۰۰/۱ ، ۴۱۸۵/۶ ، ۳۷۶/۲~، ۱۵۷۴/۴ ، ۳۱۷۶/۲~، ۲۳۵۴/۲~ ، ۱۰۴۵/۴ پ: ۸۸۷/۴ ، ۱۸۵۷/۵ ، ۳۸۴/۱~، ۳۵۷/۶~. ت: ۱۷۴۶/۳~، ۳۳۷۷/۴~، ۳۲۳/۲~ ، ۲۶۲۸/۴ ، ۲۳۶۳/۱ ، ۳۵۴۴/۴~، ۸۵۶/۱ ، ۴۸۱۵/۶ ، ۸۵۴/۱ ، ۴۸۱۷/۶ ج: ۵۹۳/۶~ ، ۳۰۵۵/۳~ ، ۲۴۹۷/۵~ ، ۱۳۳۳/۵~ ح: ۲۴۷/۱~، ۲۲۴۵/۴~، ۳۱۱۶/۲~، ۳۵۴۴/۴~ ، ۲۳۷۶/۶~

۱۶۳ در باب مآخذ قصه‌های مثنوی و آنچه مربوط به نقد و تحلیل آنهاست جای دیگر به تفصیل ترسخن گفته‌ام [۱۲]. کتاب مآخذ تمثیلات وقصص مثنوی، تألیف استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، مأخذ بِ نظیر تعداد زیادی از آنها را به دست می‌دهد و پاره‌یی مآخذ هم که آنجا نیست در شرحهای دیگر مثنوی و از جمله در نقل و شرح پربهای نیکلسون هست. در بین این مآخذ، آنچه از کتب ادب یا آثار شاعرانی چون سنائی و عطار مأخوذ به نظر می‌رسد، نه فقط حاکی از احاطهٔ مولانا بر متون کتب و دواوین شعراست، بلکه قدرت داستانسرایی و در برخی موارد تفوق او را در شیوهٔ قصه‌پردازی نشان می‌دهد.

الف تعدادی از حکایات و تمثیلات مثنوی، مأخوذ از آثار سنائی یا عطارست. و با آنکه مولانا در بعضی مضامین و معانی شعری هم از عطار یا سنائی الهام دارد، در پاره‌یی موارد نیز محتمل است به اصل مأخذ آنها نیز به طریق بلاواسطه ناظر بوده باشد. فی‌المثل، حکایت اختلاف کردن در شکل پیل*، هر چند در حدیقة الحقیقه[1] هم هست، بعید نیست که مولانا در نظم آن از کلام غزالی[2] تأثر یافته باشد که با کتاب وی نیز، به شهادت موارد مشابه و مشترک متعدد، بیشک انس خاصی داشته است. حکایت نگریستن عزرائیل بر مردی و رفتن او به نزد سلیمان* هم که اصل آن ظاهراً به تلمود می‌رسد، در الهی‌نامهٔ عطار هم هست و با وجود انسی که مولانا با آثار عطار دارد، ممکن است آن را از کتاب احیاء غزالی[3] که مأخذ عطارست [۱۳] اخذ کرده باشد.

ب معهذا، در مورد بسیاری حکایات، بیشتر چنان می‌نماید که مولانا بلاواسطه از حدیقهٔ سنائی یا سایر مثنویات او الهام گرفته باشد. نشانهایی هم از تأثیر دیوان عطار و مثنویات او و همچنین از تذکرة‌الاولیاء عطار، مخصوصاً در حکایات مربوط به مشایخ و اولیاء هست که با توغل مولانا در آثار عطار و سنائی (§ ۱۳۳ ومابعد) و با علاقه‌یی که مریدان و مخاطبان وی به آثار این دو گویندهٔ مشهور صوفی داشته‌اند البته غرابت ندارد.

پ

۱۶۴ جالب آنست که تعدادی از قصه‌ها هم صورت گسترش یافتهٔ مضمونهایی به نظر می‌رسد که در غزلیات خود او یا در دیوان بعضی شعراء دیگر به

۱۶۳/۱— حدیقه/۶۹ ۲— ترجمهٔ احیاء (منجیات)/ ۲۴ ۳— احیاء ۳۳۷/۴

۱۶۳/ *ب: ۱۲۵۹/۳ ، ۹۵۶/۱

طور اجمال یا ابهام انعکاس دارد. اینکه وی مضمون ادنی حد از یک غزل خویش را در صورت یک حکایت مثنوی طرح و بسط نماید، حاکی از تقارن اتفاقی بین نظم مثنوی با برخی غزلیات و همچنین از اصالت قریحهٔ قصه‌پردازی نزد مولاناست. از آنجمله است قصهٔ استن حنانه * که در یک بیت از دیوان کبیر هم مضمون آن هست و آنچه در مثنوی است تفصیلی از آن اشارت به نظر می رسد که می گوید: منم استون آن مسجد که مسند ساخت پیغمبر * *، یا قصهٔ فوت شدن دزد به آواز دادن غیر، از آن شخص صاحب خانه که نزدیک بود دزد را بگیرد*، که نیز در طی غزلی عین آن مضمون را آورده است: در پی دزدی بدم دزد دگر بانگ کرد * * ـ. یاقصهٔ دعوت کردن باز بطانرا از آب به صحرا* که هم در دیوان کبیر مضمون آن مطلع یک غزل تضمنی (۶ ۱۳۲ ـ)مولانا ازنظامی است: بازبه بط گفت که صحرا خوش است* * یا قصهٔ آن راهب که روز با چراغ می گشت در میان بازار *که مأخوذ از قصهٔ منسوب به ذوجانس کلبی حکیم یونانی است و در دیوان کبیر هم آمده است: دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر* *. و نظیر این گونه تواردها بین مثنوی و دیوان کبیر در مضامین شعری هم هست و ظاهراً نشان نوعی تقارن ذهنی یا زمانی است در نظم مثنوی با انشاء اینگونه غزلها که در دیوان شمس آمده است. الف

در بعضی موارد، مضمون ابیات یا قطعات شاعران دیگر، مایهٔ الهام و مأخذ مضمون قصه های مولانا در مثنوی است. از آن جمله است قصهٔ طاوس و پرکندنش * که مضمون آن در دو بیت معروف از یک قصیدهٔ سَعْدِ کافی بخاری در لباب الالباب عوفی هم هست[1] و شباهت الفاظ نشان می دهد که گویندهٔ مثنوی به احتمال قوی به همین قطعهٔ سَعْدِ کافی نظر دارد و به هر حال باید به نحوی از آن الهام یافته باشد. همچنین قصهٔ طعنه زدن بیگانه در شیخ * که منجر به داستان رفتن شیخ به خرابات می شود، با آنکه اصل مضمون در کتب صوفیه سابقه دارد[۱۴] ظاهراً صورت گسترش یافته‌یی باشد از دو بیت یک غزل، که در مرصاد العباد نجم رازی آمده است. و با توجه به تقدم عهد تصنیف آن بر زمان انشاء مثنوی، پیداست که مولانا در ینجا به اقوی احتمال ازهمین ابیات مذکور درمرصادالعباد متأثر شده باشد: دوش می گویند پیری در خرابات آمده است ~ [2]. ب

۱۶۴/ ۱ــ لباب الالباب /۵۱۲ ۲ــ مرصادالعباد /۲۱۹

۱۶۴/ *الف: ۲۱۱۳/۱ ، ۲۷۹۳/۲ ، ۴۳۲/۳ ، ۲۸۸۷/۵ ب: ۵۳۶/۵ــ ۳۳۰۳/۲

۱۶۴/* * الف: دیوان شمس ۱۴۹۶۳/۳ ، ۲۱۷۵۷-۸/۴ ، ۵۴۳۲/۱ ، ۴۶۳۹/۱

۱۶۵ در بین سایر مآخذ که مخصوصاً شامل کتابهای ادب عربی یا فارسی است، کتاب البیان و التبیین جاحظ[1] محتملاً حکایت آن زاهد را که بسیار می گریست*، و همچنین[2] تا حدی یک صورت از قصهٔ ابلیس و معاویه* را به مولانا الهام کرده باشد. چنانکه حکایت شبان و موسی* ممکن است از یک روایت مذکور در کتاب العقد الفرید[3]، و قصهٔ به حیلت در سخن آوردن سایل شیخ بهلول را* نیز از همان کتاب[4] گرفته شده باشد. همچنین ظاهراً حکایت آن مفلس که در زندان بود*، از محاضرات راغب اصفهانی[5]، و نیز قصهٔ آن نابینای سایل که می گفت من دو کوری دارم*، باز به ظن قوی از همان کتاب[6] مأخوذ باشد. چنانکه قصهٔ آن امیر با خفته‌یی که مار در دهانش رفته بود* ظاهراً از کتاب الفرج بعدالشده[7]، و قصهٔ خورندگان پیل و دانائی که در بیابان به بعضی مردمان رسید* نیز از همان مأخذ[8] اخذ شده باشد.

الف بعضی داستانها هم هست که ظاهراً در کتب ادب متداول بوده است، لیکن مولانا به ظن قوی آنها را باید از کتب صوفیه گرفته باشد. از آنجمله است داستان آن عاشقی که با معشوق از خدمتهای خویش بر می شمرد*، هر چند از مقولهٔ حکایات مذکور در کتب ادب به نظر می آید[9]، مولانا باید آن را از قُوت القلوب ابوطالب مکّی[10] گرفته باشد، و قصهٔ آمدن رسول روم به نزد عمر* که ظاهراً از روایت مربوط به ورود مرزبان به مدینه در کتب ادب منقول باشد، مولانا آن را به ظن قوی از کتب صوفیه و محتملاً از شرح تعرف[11] یا اسرار التوحید[12] گرفته باشد.

ب در بین کتب ادب فارسی، از چهار مقالهٔ نظامی عروضی که شاید یک مأخذ داستان پادشاه و کنیزک* باشد، از مرزبان نامهٔ سعدالدین وراوینی که ممکن است مولانا در قصهٔ شاگرد احول و استاد* غیر از اسرارنامهٔ عطار بدان هم نظری داشته باشد، از سندباد نامه که در قصهٔ سلیمان و هدهد* و قصهٔ روستایی و شیر* ظاهراً مأخذ مولانا بوده باشد، و از کتاب فراید السلوک (پایان تألیف سنهٔ ۶۱۰) که قصهٔ رفتن گرگ و روباه و شیر به شکار* و قصهٔ مردی که بر تملق خرس مغرور شد*، مأخوذ از آن به نظر می رسد، می توان یاد کرد.

پ از زمرهٔ این گونه کتابها، بیشتر از همه مولانا ظاهراً به کلیله و دمنه توجه داشته است. اینکه قانعی طوسی ملک الشعراء قونیه هم در همین عصر کلیله را به نظم فارسی نقل کرده است، نشان می دهد که این توجه مولانا به حکایات کلیله هم ممکن است تا حدی انعکاس رغبت و علاقهٔ اهل عصر به این کتاب بوده باشد. بدینگونه تعداد قابل ملاحظه‌یی از حکایات و امثال در مثنوی، مأخوذ از کلیله و دمنه

است و مولانا در آنها مثل سایر حکایات بر وفق اقتضای شیوهٔ بیان خویش تصرف می کند و با شاخ و برگهایی که به اجزاء این حکایت می دهد یا سؤال و جوابهای جزئی که بین اشخاص حکایت مطرح می نماید، از آنها چیز تازه‌یی به وجود می آورد. ت

از جمله است حکایت نخجیران با شیر* که مأخوذ از باب الاسد والثور کلیله است و لطفی که در نقل گویندهٔ مثنوی هست، مخصوصاً در مکالمات بین شیر با نخجیران و خرگوش با آنهاست. همچنین حکایت خرگوش با پیلان* که هر چند اصل آن مبنی بر اسطوره‌های باستانی هندوان است و با اساطیر مربوط به ماه و افسانهٔ تحدید حیات ارتباط دارد [۱۵] در مثنوی مأخوذ از کلیله و دمنه است. حکایت آبگیر و ماهیان*، حکایت خر و روباه*، و قصهٔ روباه و دهل* نیز هر چند جملگی مأخوذ از قصص و امثال کلیله و دمنه است، طرز تمثل و شیوهٔ تقریر مولانا از آنها، لطف و زیبایی خاصی دارد. ث

به هر حال، علاوه بر کتب ادب که مأخذ عمدهٔ داستانهای امثال و حکایات نوادر در مثنوی محسوبست، مولانا در آنچه به احوال انبیاء و اولیاء مربوط است، از تفاسیر و سنن صوفیه، مثل حقایق التفسیر سلمی و حلیة الاولیاء حافظ ابی نعیم، و از آثار مشایخ، مثل رسالهٔ امام ابوالقاسم قشیری و قوت القلوب ابوطالب مکی که از ین هر دو کتاب مولانا در یک موضع مثنوی به ایهام یاد می کند* و نیز از کیمیای سعادت و احیاء علوم الدین غزالی که هر چند نام آنها را هرگز ذکر نمی کند در موارد متعدد از آنها بهره می جوید، و همچنین از تذکرة الاولیاء عطار و احتمالاً از اسرار التوحید که شاید کتاب اخیر مع الواسطه مورد استفادهٔ وی بوده باشد و از تعدادی دیگر از کتب صوفیه که ظاهراً بعضی مطالب آنها در خاطر مولانا مانده باشد، غالباً حکایتهایی نقل و اخذ می کند. کثرت و تنوع این مآخذ گوناگون، احاطهٔ وی را بر آثار صوفیه نشان می دهد و تنوع تمثیلات و قصص مثنوی را هم تا حدی توجیه می کند. ج

۱۶۵/ ۱ و ۲ـ البیان و التبیین، طبع مصر ۱۵۰/۳ ، ۱۰۳ ۳ و ٤ـ العقدالفرید، طبع مصر ۲۰۵/٤ ، ۱۵۹ ۵ و ٦ــ محاضرات راغب ۲۹۷/۱ ، ۱۷٤/۲ ۷ و ۸ـ الفرج بعدالشدة، طبع مصر ٤۷/۱ ، ۸۰/۲ ۹ــ محاضرات راغب ۱٦٤/۱ ۱۰ــ قوت القلوب ۵۵/۲
۱۱ــشرح تعرف ۷/۳ ۱۲ــ اسرار التوحید/۳۷۲

۱٦۵/ * الف: ٤٤۵/۲~ ، ۲٦۰٤/۲~ ، ۱۷۲۰/۲~ ، ۲۳۳۸/۲~ ، ۵۸۵/۲~ ، ۱۹۹۳/۲ ، ۱۸۷۸/۲ ، ٦۹/۳ ب: ۱۲٤۲/۵~ ، ۱۳۹۰/۱~ ، پ: ۳۵/۱~ ، ۳۲۷/۱~ ، ۱۲۰۲/۱~ ، ۵۰۳/۲~ ، ۳۰۱۳/۱~ ، ۱۹۳۲/۲~ ت: ۹۰۰/۱~ ، ۲۷۳۸/۳~ ، ۲۲۰۲/٤~ ، ۲۳۲٦/۵~ ، ۳۱۵۹/۲~ ج: ۱۲۸۵/۳ و ۲٦۵۳/٦

۱٦٦

از حکایات مثنوی، آنچه مأخوذ از تفسیر قرآنی و فحوای احادیث یا قصص انبیاست، غالباً از طریق روایات و سنن صوفیه مأخوذست و یا در ضمن نقل و روایت مولانا صبغه‌یی از طرز فکر صوفیه می گیرد. از ین روست که فی المثل داستان خلقت آدم* با آنکه مبنی بر روایت عام‌پسندی است که تفصیل آن ضمن فحوای یک حدیث در مرصادالعباد[1] هم بدون یک صبغهٔ صوفیانه نقل شدنی به نظر نیامده است، در روایت مولانا به طرز جالبی از نکات صوفیانه مشحون است. چنانکه قصهٔ چهار مرغ خلیل* نیز که مبنی بر قرآن و تفسیرهاست، در الزام به کشتن صفات بهیمی در سالک طریق که نیل به کمال در سلوک روحانی بدون آن حاصل نیست، تجربهٔ خلیل را نوعی ریاضت و مجاهدت صوفیانه نشان می دهد. الف

داستان موسی و توبره‌یی که در پیش روی آو یخت*، در مصیبت‌نامهٔ عطار[2] و همچنین در رسالهٔ قشیریه[3] هم آمده است، اما اصل روایت مأخوذ از تورات (خروج ٣٤/٣۵) است [١٦] و به هر حال در تقریر مولانا تجربهٔ استغراق عارف را در انوار مکاشفه به بیان می آرد. قصهٔ موسی با خضر و سفر موسی به آنچه مجمع البحرین خوانده می شود*، غالباً به منزلهٔ نوعی تجربهٔ سلوک تلقی می شودو چون چنانکه از اشارت شیخ صدرالدین قونوی ضمن شرح فکِ خَتمِ الفصِ الشُّعَیبی در کتاب فکوک برمی آید[4]، در نزد صوفیه آنچه بر حال موسی غالب بود احکامِ اسم ظاهر بود، به همین سبب، بر وفق تقریر شیخ در فکّ ختم الفَصِّ الموسوی در همان کتاب[5] صحبت خضر را خداوند وسیله‌یی ساخت تا موسی را به طرفی از احکام اسم باطن هم واقف دارد و ظاهراً آنچه موسی از آن تعبیر به مجمع البحرین می کند، همین تحقق حال وی به احکام اسم ظاهر و اسم باطن هر دو باشد در صحبت خضر. و بدینگونه است که در مثنوی، موسی رمز سالک و قدوهٔ سلوک هم هست. ب

قصهٔ خضر و اینکه موسی با همه فرّوهنر* نتوانست با او یار و همسفر باشد در عین حال نشان می دهد که کار اولیا را با میزان منطق عادی نمی توان سنجید. اینجاست که هر کس مجذوب حدیث صوفیه نیست ممکن است با خود بیندیشد موسی از روی بصیرت و مصلحت حساب خود را از خضر جدا کرد. چطور پیامبری که آنهمه در پیروی از حدود شریعت اصرار داشت می توانست اقدام توجیه ناپذیر خضر را در کشتن آن بچه ببیند و اعتراض نکند؟ حکایت موسی و شبان* که شاید تا حدی از یک حدیث مرفوع[6] و آنچه یکتن از پیغمبران گذشته به عابدی ساده دل گفت مأخوذ باشد [١٧]، نشان می دهد که وقتی محبت مخلصانه‌یی انسان را به جستجوی حق وامی دارد، آداب مترسّمان و اهل شریعت نمی تواند این رابطهٔ روحانی را توجیه

کند. جالب است که خدای مرد شبان در ینجا، برخلاف یهوهٔ موسی، در قدس هیکل نمی گنجد و به همین سبب، آداب و ترتیبی را که کاهنان معابد در بارهٔ نیایش وی دارند بی اهمیت می شمرد. مثل خدای اقوام شبان معبدش تمام کاینات عالم و فراخنای کوه و صحراست. و نیایش چوپان که نمی خواهد معبود خود را درون محدودهٔ قدس الاقداس هیکل یهود محصور سازد و به جای انس و عشق با خوف و حسبت با او مواجه شود، نزد خداوند از تمام آداب و ترتیبی که موسی بر مرد ساده‌دل الزام می کند مقبولتر جلوه می کند. پ

۱۶۷

حکایات مربوط به احوال رسول و صحابه هم هر چند احیاناً بر روایات عامیانه و آنچه در نزد وعّاظ و قُصّاص نقل می شده است مبتنی باشد، باز در همه حال نفحه‌یی روحانی که با تجربهٔ سلوک صوفی و تربیت متصوفه ارتباط دارد، صبغهٔ خاصی بدان می بخشد. فی المثل، قصهٔ پرسیدن پیغمبر مر زید را که امروز چونی و جواب گفتن او*، مرتبهٔ یقین زید را به طور بارزی از جنس مشاهدهٔ صوفیه نشان می دهد. چنانکه داستان سؤال کردن عایشه ازمصطفی که سرّ باران [۱۸] امروز بنه چه بود*، مسألهٔ عوالم غیبی را با طرز بیانی که در خور تأویل صوفیه است طرح می نماید. قصهٔ رفتن مصطفی به عیادت صحابی رنجور* هم رابطهٔ صحابه را با رسول نمونه‌یی از کمال مطلوب ارتباط مرید با شیخ نشان می دهد. الف

در قصه هایی که مولانا از سیرت و احوال رسول نقل می کند، البته بعضی جزئیات از مسامحه خالی نیست. از جمله این خبر که بعد از نزول اولین وحی و سپس وقوع فترت و انقطاع موقت آن، پیغامبر سخت دچار اندوه شد و بارها خواست تا از ین اندوه خود را از کوه پایین اندازد، در روایات هست [۱۹]. اما مولانا به این اندوه و تأثر وی طوری اشارت می کند که گویی پیامبر ما هر وقت احساس هجران می کرد، خویش را از کوه می انداختی*. این طرز بیان هر چند تعبیری عارفانه از همان حال ترس و نومیدی رسول در اوایل تلقی وحی و انقطاع موقت آن است و با

۱۶۶/ ۱ــ مرصادالعباد/ ۶۸، مقایسه با: تبصرة العوم/ ۱۶۰ ۲ــ مصیبت‌نامه ۱۲/۲۷
۳ــ الرسالة القشیریه/ ۴۱ ۴ــ حاشیهٔ شرح منازل/ ۲۴۷ ۵ــ همان کتاب/ ۲۸۹
۶ــ فیض القدیر ۵۲۸/۴
۱۶۶/ * الف: ۱۵۵۶/۵ ، ۳۱/۵ ب: ۳۰۵۹/۶ ، ۱۹۶۳/۳ و ۱۹۶۸/۳ پ: ۲۳۷/۱-۱۷۲۰/۲ ،

تجربه‌یی هم که مولانا در باب بعضی اولیاء قریب به عصر خویش (§ ۱۷۱ پ) نقل می‌نماید[۲۰] موافق است، با تاریخ و سیرت مغایرت دارد و بیشک نزد کسانی که روایت را از نظرگاه تجربهٔ صوفی نمی نگرند محل اعتراض نیز هست. ب

در باب احوال صحابه هم گاه برخی روایات متضمن خلط و اشتباه هست. اما اینکه مولانا آنها را غالباً در هاله‌یی از قدس و کرامت مشایخ صوفیه تصویر می کند، ناشی از آن است که تربیت و ارشاد پیغمبر را در حقّ آنها از نوع هدایت و ارشاد روحانی می داند که صوفیه، اصحاب صفّه و خاصان رسول را بدان مخصوص می انگاشته اند. پ

طرفه آن است که در بعضی قصه های مربوط به احوال صحابه، این تصویر صوفیانه، سیمای اشخاص دیگر این قصه ها را هم از شعاع خواطر و واردات متصوفه روشن می کند و احوال خود آنها را نمودار کمال اذواق و مواجید صوفیه نشان می دهد. نه آیا رسول قیصر از تأثیر کلام عمر به مرتبهٔ ایمان نایل می آید و خصم امیرالمؤمنین از مشاهدهٔ قوت اخلاص او از سر کفر خویش برمی خیزد؟ در قصهٔ حمزه و برهنه رفتنش در جنگ * نیز هر چند اصل آن ظاهراً مأخذ درستی ندارد و نظیر آن دربارهٔ امیر المؤمنین هم نقل شده است[1]، آنچه در ینجا سرّ حکایت محسوبست کوچک شماری مرگ است در مقابل شوق به لقای حق که اصل طریق مولانا محسوبست — از خود رها شدن و در حق فانی گشتن. ت

همچنین در مکالمهٔ ابلیس بامعاویه *، حتی ابلیس هم چیزی از ذوق و عشق صوفیانه رادرلحن اعتذارخویش به‌طور بارزی منعکس می کند. این اشاره به عشق ابلیس و اینکه محبت حق او را وادار به امتناع از «سجدهٔ غیر» کرد، در ادب صوفیه قبل از مولانا هم هست و در گفت و شنودی که بین جُنَیدْ باابلیس روی داده است نیز به نحوی انعکاس دارد[2]. حتی اشارت به اینکه ابلیس در سماع صوفیه نیز هنوز «مصیبت فراق و ایام دولت خود را دارد»[3] نیز همانگونه که در مثنوی آمده است * در کلام قدماء صوفیه هم هست. در عین حال، اینکه ابلیس مثنوی، سیمای صوفیه و اهل فتوت را داشته باشد البته عجب نیست. شیطان میلتون+ هم در «بهشت گمشده+» چنانکه «تن»+ نقاد فرانسوی خاطر نشان می کند، حالت[۲۱] قهرمانی تیره و حزن آلود جماعت پیوریتن را که خود میلتون هم از آنهاست دارد. نه آیا آفریده همواره چیزی از آفریدگار خویش را نیز در بردارد؟ ث

۱۶۷/ ۱ــ کشف الاسرار/۹ــ۲۹۸   ۲ و ۳ــ کشف المحجوب/ ۱۶۳ ، ۵۳۷

۱۶۷/ + Taine, paradise lost, Milton

←

۱۶۸ به هر حال، بخشی از آنچه در روایات مثنوی درباب احوال رسول و صحابه است، به احتمال قوی مأخوذ از سنن صوفیه و اخبار قُصّاص معابر و اسواق است که از باب وعظ و ارشاد نقل می‌شده است و فقهاء و محدثان هم از قدیم به خاطر جنبهٔ ترهیب و ترغیبی که در آنها بوده است درباب آنها مسامحه را تجویز می‌کرده‌اند و آنها را از مقولهٔ خبر «ضعیف ولکن یستانس» تلقی می‌کرده‌اند. معهذا باز به سبب افراط در نقل بعضی از اینگونه روایات، قُصّاص معابر غالباً نزد متشرعه مطعون واقع می‌شده‌اند[۱] و احیاناً در ردیف مشعبدان و دریوزگان به شمار الف
می‌آمده‌اند.

بدینگونه، در مثنوی هم آنجا که اخبار مربوط به سیرت رسول و صحابه با آنچه در کتب صحاح و روایات اهل حدیث آمده است موافق نیست، تاثیر روایات قُصّاص را باید در مدّ نظر گرفت که در سنن صوفیه هم انعکاس دارد. درباب ابوعبدالرحمن سُلَمی که بعضی از اینگونه حکایات مولانا و سایر صوفیه مأخوذ یا منقول ازوست، اهل حدیث طعنه‌ها دارند[۲۲]. مولانا هم هرچند در بعضی قصه‌های مثنوی از اینگونه مآخذ متأثر به نظر می‌آید، باز درینگونه قصه‌ها همواره روایت را طوری می‌آورد که فواید ایمانی و روحانی حاصل از آنها اشکالی را که در صحت و قبول اصل آنها هست قابل اغماض می‌کند. در واقع، هرچند کار قصه‌گویان که صوفیه هم این گونه روایات را از آنها اخذ می‌کرده‌اند در همان عصر مولانا نیز در خارج از حوزهٔ صوفیه با نظر اغماض تلقی نمی‌شد، باز در همین ایام حتی کسانی که بر نقل و نشر اینگونه روایات هم مثل ابن‌الجوزی معترض بودند، در عین حال خاطر نشان می‌کردند که خوار داشت و کوچک شماری در حق همین واعظان و قصه گویان هم اجتناب از گرایش به خشوع قلب[۲] محسوبست. ب

معهذا، هرچند فی‌المثل اشارت «کَلّمینی یا حُمیرا» که در مثنوی * آمده است ظاهراً در صحاح حدیث اصلی ندارد و بعضی محدثان آن را جزو موضوعات شمرده‌اند[۳] یا قصهٔ امیر گردانیدن رسول جوان هذیلی را بر سر یه‌یی که در آن پیران و جنگ آزمودگان بودند*، بدانصورت که در روایت مولانا هست، در اخبار و آثار مذکور نیست[۴] و این خلط و التباس بین اسامةبن زید که اصل اوکلبی اما خود او پسر زیدبن حارثه پسرخوانده و مولای رسول است با جوانی هذیلی، باید مربوط به

۱۶۷/ * الف: ۳۵۰۰/۱ ، ۲۰۱۲/۱~ ، ۲۱٤۱/۲~ ب: ۳۵۳۵/۵ ت: ۳٤۱۹/۳
ث: ۲٦۰٤/۲ ، ۲٦۱۷/۲~

اصل یک روایت عامیانهٔ مأخوذ از مجالس قُصاص باشد نظایر اینگونه روایات باز از جهت فواید ترهیبی و ترغیبی خویش در نزد صوفیه و بعضی زهاد مقبول بوده است و اینکه اصل آنها معلوم یا مقبول نباشد، در نزد وعاظ، اجتناب از نقل آنها را الزام نمی کرده است. پ

به هر حال، هر چند نقل اینگونه روایات به خاطر جنبهٔ ترهیب و ترغیبی که در آنها هست نزد فقهاء هم گه گاه با نظر تسامح تلقی می شد، باز نقل آنها، قصه گویان و مُذَکِّران را نزد علماء مورد تحقیر و عدم اعتماد می ساخت[۵]. در مثنوی هم وجود اینگونه روایات اگر از لحاظ علماء و اهل حدیث قابل اغماض باشد، از آن روست که نقل آنها متضمن فواید روحانی و اخلاقی است. و آنجا که این فواید در نقل نظایر این اخبار مطرح باشد، کوچک شماری قصه گویان اجتناب از خشوع قلب ومقاومت در مقابل وعظ پذیری محسوب بست[۶] و نارواست و فقدان ذکر اینگونه روایات آنها را در صحاح و مسانید، دستاو یز جرح و رد آنها نمی توان ساخت. ت

البته بسیاری روایات دیگر هم در مثنوی هست که در کُتُبِ صحاح نیز مذکورست، اما باز آنچه در آنها مطلوب است فواید روحانی و ایمانی است نه اصل صورت آنها. از آنجمله اشارت به قصهٔ تعریس* است و فوت شدن نماز رسول و صحابه که در روایت مسلم و بُخاری هم آمده است[۷]، و داستان پرسیدن پیغمبر از زید که امروز چونی* که در مآخذ معتبر[۸] راجع به حارثة بن سُراقه خَزْرَجی آمده است نه زید، و سایر صوفیه هم مثل مؤلّف شرح تعرّف[۹] و هُجویری[۱۰] و شیخ روز بهان بَقْلی[۱۱] و نجم الدین رازی[۱۲] و حتی سیّد حیدر آملی[۱۳] که بدان اشارت دارند نیز آن را حدیث حارثه خوانده‌اند. جالب آنست که خود مولانا هم در مجالس سبعه آن را به همین حارثه منسوب می دارد [۲۳]. به هر حال، اینکه حدیث در مثنوی در باب زید – ظاهراً زیدبن حارثهٔ کلبی مولای رسول – نقل شده است، نشان می دهد که در اخبار و روایات راجع به صحابه و رسول و حکایات انبیاء و اولیاء هم مولانا به سرِ قصه (§ ۲۹۸چ) نظر دارد و نقل وی ناظر به صورت حکایت نیست. از ین رو، انحراف آنها از آنچه در صحاح اخبار آمده است، جز از نظر اهل حدیث موجب طعنی در قول وی محسوب نمی شود. ث

۱۶۸/ ۱ و ۲ـ تلبیس ابلیس/ ۱۲۴، ۱۲۳ ۳ـ اللؤلؤالمرصوع/ ۱۰۳ ٤ـ سیرهٔ ابن هشام/ ۱۰٤ ۵ و ٦ـ تلبیس ابلیس/ ۱۲٤، ۱۲۳ ۷ و ۸ـ مآخذ قصص/ ۲۳، ۳۵ ۹ـ شرح تعرف۱/ ٦٤ ۱۰ـ کشف المحجوب/ ۳۸ ۱۱ شرح شطحیات/ ۲۷ ۱۲ـ مرصادالعباد/ ۲۱۳ ۱۳ـ جامع الاسرار/ ۳٤۵

۱۶۸/* پ: ۱۹۷۲/۱، ۱۹۹۲/٤ ت: ۱۹۸۹/۱، ۳۵۰۰/۱

۱۶۹ در باب اولیاء و مشایخ صوفیه هم آنچه مولانا نقل می کند حاکی از طرز تلقی خود او از تجربهٔ صوفیانه و از طریقت اولیاست. اکثر آنچه از اقوال و احوال کسانی چون بایزید و ذوالنون و دقوقی و شیخ سررزی می آورد و بیشتر آنها هم از همین مقولهٔ روایات عرفیهٔ صوفیه است، در نزد او وسیله‌یی است تا اذواق و مواجید خود او و مخصوصاً آنچه از ارتباط با شمس تبریز برایش حاصل شده است به تعبیر مثنوی، گفته آید در حدیث دیگران. * به علاوه، آنچه در ین حکایات از غرایب احوال مشایخ و کرامات آنها می آید نیز ناشی است از آنکه نزد مولانا ظاهر و صورت قصه ها غالباً مطرح نیست، آنچه اهمیت دارد سرّقصه است. الف

در حقیقت، آنچه در نظر اینگونه روایات برای مولانا اهمیت دارد، جنبهٔ تمثیلی و رمزی است که به هر حال سرّحکایات مربوط به اولیاء و مشایخ را شامل است. اگر در باب جنبهٔ تاریخی این حکایت جای تردید بتوان یافت، در ین باره تردیدی نیست که آنچه تمام این حکایات به زبان تمثیل بیان می دارند کشمکش دایم بین عقل و نفس و بین خیر و شرست که بر جملهٔ سرنوشت انسان سایه می اندازد و بی آنکه در حیات آوفی که عرصهٔ تاریخ است مرئی بودنش اجتناب ناپذیر باشد در حیات انفسی به طور نامرئی جریان دارد. این تمثیلها، بیشتر سطح واقعیت را می کاود و آنچه را در عمق آن هست بیرون می کشد و نیروی خیر را که استغراق در شر و در عالم نفسانی انسان را از مشاهدهٔ آن بازمی دارد بر وی مکشوف می سازد. ب

۱۷۰ در مثنوی، بعضی قصه ها هم هست که جنبهٔ تاریخی دارد یا به اشخاص تاریخی منسوب است. اما مولانا که سرّقصه غالباً بیش از صورت آن در نظر وی اهمیت دارد، به جنبهٔ تاریخی آنها چندان اعتنایی نمی کند. از جمله، ذوالقرنین هر چند در روایات مورخان اسلامی شخص تاریخی محسوبست و او را بعضی با اسکندر و برخی با دیگران تطبیق کرده‌اند، مولانا در حکایت رفتن او به کوه قاف * در وجود او با یک عارف که اهل وحی و الهام است سرو کار دارد نه با یک پادشاه فاتح و جهانجوی. اشارت قرآن (۱۸/۸۶و۹۰) راهم راجع به رفتن او به مطلع و مغرب شمس، مولانا مثل بعضی دیگر از صوفیه [۲۴] ظاهراً رمزی از سلوک روحانی * تلقی می کند و پیداست که در وی یک فاتح قهار نظیر اسکندر مقدونی تاریخ یا شمر یرعش پادشاه نیمه افسانه‌یی عرب که برخی مورخان اسلامی

۱۶۹/* الف: ۱۳۶/۱:

ذوالقرنین را عبارت از او دانسته اند نمی جو ید. الف

حکایت وکیل صدر جهان که متهم شد و از بخارا گر یخت * نیز بی شک واقعه‌یی تار یخی است و از یک اشارت مولانا * برمی آید که این وکیل، شحنهٔ صدر و ظاهراً شحنهٔ دیوان وی بوده است و به سبب غدری که کرده است ناچار شده است بگر یزد و مدت ده سال هم از دستگاه صدر دور و متواری بوده است. پس به احتمال قوی نمی تواند آنگونه که بعضی محققان[1] پنداشته اند، پسر صدر جهان بوده باشد، یعنی محمدبن عمر بن مسعود از آل برهان[2]. ب

داستان محمد خوارزمشاه نیز که چون شهر سبزوار بگرفت و اهل آن از وی به جان امان خواستند گفت آنگه امان دهم که از ین شهر ابو بکر نامی پیش من هدیه آر ید*، هر چند اصل قصهٔ محاصرهٔ سبزوار جنبهٔ تار یخی دارد و سلطان محمد در سنهٔ ۵۸۲ هجری این شهر را در محاصرهٔ سخت در انداخت، اما آنگونه که عطاملک جو ینی مورخ عصر خاطر نشان می کند[3]، در ین واقعه وساطت احمد بدیلی از مشایخ شهر، جان خلق را از خشم و سخط سلطان بازخر ید و اینکه سلطان از شهر سبزوار ابو بکر نامی را هدیه خواسته باشد، در ین روایت نیست و ممکن است آن را به قر ینهٔ تشیع اهل سبزوار از روی ضرب المثل مشابه «عمر در شهر کاشان» که نیز در مثنوی * بدان اشارت هست ساخته باشند و با داستان محاصرهٔ سبزوار و وساطت یک تن از مشایخ به هم پیوسته باشند. نظیر قصه قبل از مولانا در بارهٔ شیعهٔ قم نقل می شده است و ذکری که یاقوت از این بو بکر قم دارد نشان می دهد که قصه با خوارزمشاه هم مر بوط نیست[۲۵]. پ

قصهٔ عمادالملک واسبی بس نادر که خوارزمشاه دید*، به احتمال قوی مر بوط باشد به عمادالملک ساوه که در اواخر عهد سلطان محمد در نزد او «نیک مُمَکَّنْ و محترم بود و حلّ و عقد کارها در دست او»[4] و ظاهراً اینکه وی سلطان را واداشت تا در حملهٔ تاتار بلخ را ترک کند و به جانب عراق روی آرد، هر چند اطرافیان سلطان رأی او را تخطئه کردند و آن را به میل قلبی خود وی به بلاد عراق و خانه و آشیانهٔ خو یش منسوب کردند، گو یا در همان ایام موجب خرسندی اهل بلخ و رهایی موقت آن بلده از جنگ و خونر یزی تلقی شده باشد و از ین رو، در روایات عامیانه سیمای او در خاطرهٔ مردم خوارزم درخشان وتابناک جلوه یافته است وخود وی همچون مردی عارف الهی تصو یر گشته است. ت

حکایت ایاز و حجره داشتن وی * هم هر چند در تار یخ ظاهراً مستندی ندارد و ظاهراً صورتی از یک داستان سرگردان عامیانه است که در باب برخی معار یف نو

دولت اما پارسا و خویشتن شناس نقل می شده است، به هرصورت در آنچه به ایاز منسوبست، قبل از مولانا و مثنوی، در اشارت نجم الدین رازی در مرصاد العباد هم هست[۵] و محتمل است کلام مولانا مأخوذ از روایت شیخ عطار در مصیبت‌نامه باشد.[۶] در هر حال، قصه با خلق و خوی شرقی توافق دارد و داستان محمد علی بیگ، ناظر شاه صفی پادشاه صفوی هم در روایت تاورنیه سیاح فرانسوی عصر صفویه [۲۶] نشان می دهد که نظیر اینگونه حکایت ها در دستگاه سلاطین و امراء آن ایام ممکن است وقوع یافته باشد. ث

در ین قصه و آنچه از ین گونه حکایات در مثنوی و بوستان شیخ و مثنویات عطار در باب ایاز و سلطان غزنی آمده است، ایاز غالباً نمونهٔ کمال آداب دانی و خدمت شناسی را تجسم می دهد. داستان عشق محمود به این بندهٔ ترک نژاد خویش منشأ قصه های بسیاری شده است که اکثر آنها ابداع قصه پردازان عامه است و برخی از آنها به ادوار نزدیک به عهد محمود هم می رسد. در باب این عشق، ظاهراً جای تردید نیست و از اشارت فرخی * در یک قصیده که راجع به اوست و همچنین از یک بیت غضائری رازی نیز این نکته برمی آید. داستان زلف ایاز، در چهار مقالهٔ نظامی عروضی مذکورست و از عشق سلطان در حق او حاکی است. از تاریخ بیهقی برمی آید که در اوایل حال، در بین هفت هشت غلام ماهروی که ساقیان سلطان بوده اند، ایاز از همه مقبولتر بوده است. معهذا، سلطان برای آنکه «جلفی و بد آرامی» او را مهار کند، گه گاه لازم می دیده است غلامان خوبروی دیگر را به رخ وی بکشد. روایات، روی هم رفته از عشق فوق العادهٔ سلطان در حق او حاکی است. اما اینکه مؤلف چهار مقاله در باب او می گوید که «سخت نیکو صورت نبود» ظاهراً مبنی بر ین معنی است که در روایات بعد خواسته اند عشق سلطان را در حق او به خردمندی و آدابدانی او منسوب دارند. به هر حال، در روایات صوفیه و اکثر شاعران بعد، ایاز تجسم کمال باطنی و ظاهری است [۲۷]. اما قصه های او در مثنوی هر چند به شخص تاریخی مربوط است، البته قصه های تاریخی نیست، غالباً از روایات عامیانه مأخوذست و بعضی حکایات منسوب به احوال او در احوال دیگران هم نقل شده است. ج

۱/۱۷۰ــ فروزانفر، مآخذقصص وتمثیلات/۱۱۹ــ ۲ــلباب الالباب،طبع نفیسی/۱۵۱

۳و۴ــ جهانگشای ۲/۲۴، ۱۰۷ ۵ــ مرصاد العباد/۴۴۷ ۶ــ مصیبت نامه/۱۳۹

۱۷۰/ *الف: ۳۷۱۱/۴ــ و۲/۴۵ ب: ۳۶۸۶/۳ــ ، ۳۸۷۷/۳ پ: ۸۴۵/۵ــ ،

۳۲۲۰/۶ ت:۳۳۴۵/۶ ث:۱۸۵۷/۵ــ

۱۷۱ در بین حکایات تاریخی، بعضی مثل قصهٔ آغاز خلافت عثمان *، آنچه اصل تاریخی دارد صبغهٔ شعر گرفته است. چنانکه خبر این خطبهٔ خاموش و پرهیبت عثمان در روایت جاحظ [۱] هم که به اخبار دوران خلافت او احاطهٔ تام دارد نیز مذکورست، اما مولانا رنگ شاعرانهٔ جالبی به اصل روایت داده است. بعضی دیگر از اینگونه حکایات هر چند در بارهٔ اشخاص تاریخی است، اساس تاریخی ندارد. مانند داستان امرؤ القیس شاعر و گریختن او از ملک * که بدون شک، روایت به نحوی که در مثنوی هست با تاریخ توافق ندارد (§ ۱۲۷ث). الف

به نظر می آید پاره‌یی حکایات هم که به عصر حیات یا زمان نزدیک به عصر او مربوط است از روایات تاریخی عصر انعکاس یافته باشد. چنانکه قصهٔ ضیاء دلق و برادرش شیخ الاسلام بلخ * ظاهراً از این مقوله باشد، و آنچه در باب دلقک و سید ترمذ در بعضی قصه‌های مثنوی * آمده است، گویا روایات عامیانه‌یی باشد که در بارهٔ بعضی احوال فرمانروایان محلی ترمذ، معروف به خاندان سید اجل، در آن ایام در افواه نقل می‌شده است. واقعهٔ صدر جهان بخارا و فقیه خواهنده * نیز ظاهراً از روایات تاریخی مربوط به خاندان فقها و صدور بخارا منقول باشد و مولانا یک بار نیز این حکایت را به مناسبت از برای علاّمه قطب‌الدین شیرازی که بر سبیل امتحان به ملاقات وی آمده بود [۲] نقل می کند. ب

حکایت شیخ محمد سررزی * نیز که مجاهدتها و ریاضتهای یک صوفی زاهد و اشراف او را بر ضمایر نشان می دهد، در باب شخصی از زهادست که وجود تاریخی دارد ودر عهد کودکی مولانا احوال و مقامات او در بلخ و ماوراء النهر نقل می‌شده است. در بین آشنایان پدرش بهاء ولد هم کسانی بوده‌اند [۲۸] که شیخ را دیده بودند و از حالات و سخنان وی چیزهایی نقل می کرده‌اند. پ

اشارت به رسم مغول حیله دان * هم که مولانا ضمن تقریر قصهٔ فرعون و قتل اسرائیلیان * از آن یاد می کند انعکاس تعقیب و آزاری است که مغول در دنبال اختلاف عزالدین کیکاوس و قلج ارسلان (§ ٤٤چ ومابعد) و برکناری عزالدین از سلطنت، در قونیه وروم برضدّ مصریان و هواداران آنها کرده‌اند. همانگونه که از طرز اشارت مولانا مستفادست، آنچه در مثنوی انعکاس دارد واقعهٔ تاریخی است، روایت و قصه نیست. در واقع، چون قلمرو روم بین این دو برادر تقسیم شد، سلطنت هر دو در حقیقت تحت نظارت و سیطرهٔ مغول واقع گشت. در ین میان، عزالدین، پنهانی با ممالیک مصر در دفع مغول وارد مذاکراتی شد و چون مغول به علت دشمنی با ممالیک و وحشت از آنها، از وقوع این مذاکرات ناخرسند بودند، در دنبال برکناری

عزالدین از سلطنت قونیه و استقرار قدرت ظاهری رکن الدین (§ ٤٤ چ) در قتل و زجر مصریان ساکن قونیه و کسانیکه در تمام روم مظنون به ارتباط به آنها بودند خشونت و قساوت بسیار نشان دادند. ت

۱۷۲ تعداد قابل ملاحظه‌یی از قصه‌های مثنوی، در باب صوفیهٔ خانقاه یا مشایخ آنهاست. پیداست که احوال صوفیه و عادات اهل خانقاه، در جزئیات این قصه‌ها انعکاس دارد. از ینجمله، قصهٔ صوفیی که سر بر زانو مراقبت نهاده بود* یادآور قصه‌یی است از احوال رابعهٔ عدویه[۱] و ظاهراً مولانا آن را از مجالس و مقالات شمس[۲] به خاطر داشته است. الف

در پاره‌یی از ین قصه‌ها، کمال مطلوب تعالیم صوفیه و آداب و مبادی آنها جلوه دارد. فی المثل، قصهٔ سؤال کردن بهلول آن درویش را که چونی*، حال تسلیم و توکل صوفیه را که موجب رضای دل و صفای وقت آنهاست تصویر می کند و نظیر آن در کتب صوفیه باز هم هست[۳]. قصه سؤالی که سایل در باب کسی کرد که در نماز بگرید* نیز طرز تلقی صوفیه را از مسألهٔ خوف و رجا نشان می دهد [۲۹]. حکایت صوفی و خادم خانقاه*، رسم مراقبت صوفیه و نقش «خادم» و مسافر را در خانقاه‌های عصر تصویر می کند. ب

از جمله دیگر حکایات، قصهٔ حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه*، تصویری از زندگی اهل خانقاه و خوشباشی و بیغمی آنها را عرضه می کند و نظیر آن در رسالهٔ قشیریه و تذکرة‌الاولیاء هم هست. داستان فروختن صوفیان بهیمهٔ مسافر را به جهت خرج سماع*، تصویر جالبی از سماع صوفیه و حراره خواندن آنها را طرح می کند. جالب آنست که آنچه را عطار[۴] و غزالی[۵] و دیگران در باب جنون شبلی نقل کرده‌اند مولانا به ذوالنون مصری منسوب می دارد و قصهٔ ذوالنون در بیمارستان در مثنوی*، در عین حال، تصویری از احوال عقلاء مجانین و شوریده حالان صوفیه را نقل می کند و گوینده توجه ندارد که اینگونه شیفتگی و جنون پرشور، از شبلی منقول است نه از ذوالنون. پ

بعضی کرامات منقول از مشایخ، حاکی از کمال مطلوب قدرت روحانی است که اسناد آن به اولیاء حق نشان اعتقاد عامه است به تصرف ارواح کاملان در

۱۷۱/ ۱ــ البیان و التبیین/ ۲۷۲ ۲ــ الجواهر المضیئه ۲/۱۲٤

۱۷۱/ * الف: ٤/٤٨٧~ ، ٦/٣٩٨٦~ ب: ٥/٣٤٧٢~ ، ٢/٢٣٣٣~ و ٦/٢٥١٠~ ، ٦/٣٧٩٩ پ: ٥/٢٦٦٧~ ت: ٣/٨٥٨ ، ٣/٨٤٠~

احوال تمام کاینات. فی المثل، داستان ابراهیم ادهم بر لب دریا* که چون سوزنش به دریا می افتد صد هزاران ماهی اللّهی، با سوزنهای زر که بر لب دارند پیش وی سر برمی آرند، تصویری از اعتقاد عامه در حق مشایخ صوفی است. و هر چند از مقولهٔ کرامات منسوب به سایر مشایخ مانند مالک دینار[۶] و ذوالنون مصری[۷] است در عین حال یادآور قصه یی است تقریباً مشابه که نووالیس+ شاعرونویسندهٔ آلمانی (۱۸۰۱-۱۷۷۲) در باب جادوی هنر خنیاگری از یونانیان باستانی نقل می کند. نوالیس، احوال دنیای گذشته را که در آن طبایع وعناصر با برخی انسانها همدلی نشان می داده اند ناشی از آن می داند که در گذشته تمام کاینات طبیعت گویی «جاندارتر و حساستر»+ بوده اند. بدین تقریب، قصهٔ شاعری خنیاگر را نقل می کند که چون به چنگ دزدان دریایی افتاد نغمهٔ او چنان امواج دریا و نهنگان و ماهیان را به شور آورد که وی به جذبهٔ شور آنها توانست خود را از چنگ دزدان برهاند و با تسلیم به امواج که از نغمهٔ او به هیجان آمده بودند خود را بر پشت جانوری دریایی که نیز از آهنگ نغمهٔ وی به وجد و حال آمده بود سوار ببیند و به ساحل نجات برسد، و حتی این جانور دریایی چندی بعد آنچه را از جواهر و زیورهای وی در چنگ دزدان دریایی مانده بود از کشتی بیرون آرد و به وی باز سپارد [۳۰]. جالب آن است که خنیاگر ساحر، آنچه را وجود واقعی داشته است به جادوی هنر به دست می آورد و ابراهیم ادهم به نیروی کرامت آنچه را قبل از آن وجود ظاهری نداشته است به مرید معترضی که آن ترک دنیا و آن خرقه پوشی و پاره دوزی وی را به چشم انکار می نگریسته است نشان می دهد. اما در هر دو قصه، عناصر کاینات مقهور قدرت و ارادهٔ انسان الهی است. ت

از سایر قصه های مربوط به صوفیه در مثنوی، قصهٔ بایزید و کعبه*، طرز تلقی مشایخ را از ظاهر عبادات نشان می دهد و البته سؤال و جوابی که جنید با یکتن از حج کردگان در باب معنی و سرّ مناسک حج دارد[۸] و آنچه ناصرخسرو در یک قصیدهٔ معروف خویش راجع به بازگشت حاجیان به نظم آورده است[۹] صورت دیگری از همین طرز تلقی محسوبست نیز همین اندیشهٔ مولانا را در باب مناسک و اسرار حج به بیان می آورد. قصهٔ مژده دادن بایزید از زادن ابوالحسن خرقانی*، حال استغراق صوفی و اشراف او را بر مغیبات، در اعتقاد مریدان تصویر می کند و عین قصه در تذکرة الاولیاء[۱۰] که ظاهراً مأخذ مولانا همانست نیز هست. قصهٔ سبحانی گفتن بایزید*، رمز تجربهٔ فنا یا شهود فنا را بیان می دارد و ابونصر سراج طوسی در کتاب اللمع[۱۱] این قول را مبنی می داند برین نکته که وی در آن حال، آنچه را حق در

وصف خویش می گوید به زبان می آورد و بایزیدی در میان نیست. ث
همچنین حکایت کافری که در عهد بایزید گفتندش مسلمان شو و جواب گفتن او ایشان را* که اگر مسلمانی آن باشد که شما دارید مرا به کار نیاید و اگر آن است که بایزید دارد طاقت آن ندارم، خود نشان می دهد که نزد مولانا طی کردن طریقت، حفظ ظاهر شریعت را هم الزام می کند. حکایت مرید شیخ ابوالحسن خرقانی* نشان می دهد که مشایخ، از طریق صبر بر ایذاء خلق و تحمل بار عیال، به مقامات وصول نزدیک شده‌اند. این قصه ظاهراً مأخوذ از روایتی باشد که مربوط است به داستان ملاقات بوعلی سینا با شیخ.[۱۲] نیز قصهٔ خورندگان پیل بچه*، رسم سیاحت را در بین صوفیه و اهمیت سیر در آفاق و انفس را نزد آنها نشان می دهد و صورتی از قصه در روایت ابن بطوطه[۱۳] به ابوعبدالله محمدبن خفیف الشیرازی معروف به شیخ کبیر منسوب است.
باز از همین گونه حکایات صوفیه است قصهٔ شیخ عبدالله مغربی* که ج
تصویر جالبی از نور باطن مشایخ را نقش می زند. این عبدالله مغربی شیخ ابوعبدالله محمدبن اسمعیل مغربی (وفات ۲۹۹) است که خواجه عبدالله انصاری در بارهٔ او می گوید در همهٔ عمر هرگز تاریکی ندید که هر جا برای دیگران تاریک بود برای وی روشن بود.[۱۴] همین گونه است حکایت شیخ محمد سررزی* که حال او از بعضی جهات یادآور حال ابوعثمان مغربی است[۱۵] و در واقع، داستان او نشان می دهد که ریاضت و کدیه و خلوت و تمام آن احوالی که سالک برای نیل به تصفیهٔ خویش آنها را تجربه می کند، وی را آئینه‌یی بی نقش می سازد و اینجاست که مثل آیینه هر نقشی در وجود وی روی می نماید*.
قصهٔ عیاضی که هفتاد غزو کرده بود* نیز از همین مقوله است، و مولانا نقل چ
می کند که چون در هنگام اشتغال به عزلت، نفس وی خواست تا به بهانهٔ غزا از خلوت ریاضت برآید، با آن به مخالفت برخاست. این نکته معلوم می دارد که نزد صوفیه، مجاهدهٔ با نفس که جهاد اکبر خوانده می شود از غزای کفار که جهاد اصغرست در واقع دشوارترست و بیهوده نیست که آن را جهاد اکبر خوانده‌اند[۳۱].
قصهٔ کرامات شیبان راعی* هم نشان می دهد که مردان حق همه جا بر کائنات حکم می رانند و اعتقاد به قدرت آنها بر تصرف در احوال عالم نیز از همین باب است. ح

۱۷۲/ ۱ــ تذکرة الاولیاء ۶۸/۱ ۲ــ مآخذ قصص/ ۹ــ۱۳۸ ۳ــ کشف المحجوب/ ۱۲٤ ٤ــ تذکرة الاولیاء ۱۳۹/۱ ۵ــ احیاء علوم الدین ۵۳/٤ ۶ و ۷ــ کشف المحجوب/ ۱۰۹، ۲۹۹ ۸ــ کشف المحجوب/ ٤۲۵ ۹ــ دیوان ناصر خسرو/ ←

۱۷۳ توجه به آداب و امثال عامه که از مختصات شیوهٔ قصه‌پردازی در مجالس وعظ صوفیه و مخصوصاً لازمهٔ سبک بلاغت منبری آنها محسوب است (§ ۱۱۰و۱۱۱) در تعداد زیادی از تمثیلات و حکایات مثنوی به طور بارزی رنگ ذوق و زندگی عامه را منعکس می کند. بدون شک، این نکته که تعدادی از مریدان مولانا و حاضران مجالس وی از طبقات سُوقه و مُحتَرِفه بوده‌اند[۱]، اقتضا دارد که نشانه‌هایی از طرز بیان عامه، شوخی‌های بازاری، حکایات راجع به امور جنسی و قصه‌های مربوط به احوال طبقات خلق با تمام رسوم و خرافات و آداب و عادات آنها در مثنوی هم انعکاس بیابد و احیاناً حتی بعضی حکایات مربوط به انبیاء و اولیاء هم در مثنوی از همین روایات عامیانه و آنچه نزد قصه‌گویان معابر و اسواق از مقولهٔ «اسرائیلیات» و «حکایات صالحین» نقل می شده است مأخوذ باشد. الف

پاره‌یی از ین قصه‌ها ممکن است حتی از روایات کتب قصص الانبیاء یا سیر و مغازی عامیانه‌یی منقول باشد که غالباً نقل نظایر آن حکایات را متشرعهٔ اهل حدیث و مخصوصاً حنابلهٔ بغداد دستاویز طعن و نقد در مجالس وعظ صوفیه و روایات کسانی مانند شیخ احمد غزالی و امثال آنها می‌یافته‌اند[۲]. به سبب نقل اینگونه روایات، حتی بعضی علماء حدیث[۳] بعدها ابوعبدالرحمن سلمی جامع سنن الصوفیه و مؤلف حقایق التفسیر را هم به وضع کردن احادیث به خاطر صوفیه منسوب داشته‌اند. ب

در بین اینگونه قصه‌های مثنوی، حکایت وزیر جهود* که ظاهراً مأخوذ از قصهٔ بولس رسول می‌نماید، هر چند به احتمال قوی از همین قصه بدانگونه که در روایات قُصّاص انعکاس داشته است باید مأخوذ باشد، باز اینکه بعضی جزئیات حکایت به داستان زو پیر مذکور در روایات هرودوت [۳۲] و به قصهٔ بوم و غربان در کلیله و دمنه می‌ماند تا حدی معلوم می‌دارد که اصل روایات کتب قصص الانبیاء در باب بولس رسول هم باید از همین گونه عناصر تألیف و ترکیب شده باشد. درآنچه به

→

۶۰—۲۵۸ ۱۰ــ تذکرة الاولیاء ۲۰۱/۲ ۱۱—کتاب اللمع/ ۳۹۰ ۱۲ــ تذکرة الاولیاء ۲۰۷/۲ ۱۳ــ رحله ۱۳۴/۱ ۱۴ــ نفحات الانس/ ۹۰ ۱۵ــ کشف المحجوب/ ۲۳۲

۱۷۲/+ Lebendiger und Sinnvoller, Novalis

۱۷۲/ * الف: ۱۳۵۸/٤ ب: ۱۸۸٤/۳، ۱۲٦۵/۵، ۱۵٦/۲~ پ: ۳۷٦/۲، ۵۱٤/۲~، ۱۳۸٦/۲~ ت: ۳۲۱۰/۲~ ث: ۲۲۱۷/۲، ۱۸۰۲/٤~، ۲۱۰۲/٤~ ج: ۳۳۵٦/۵~، ۲۰٤٤/٦، ٦۹/۳~ چ: ۵۹۸/٤~، ۲٦٦۷/۵~، ۲٦٦٦/۵ ح: ۳۷۸۰/۵، ٤۸۱۵/٦

این قصه مربوط است. ماجرای مریدان که با تضرّع و الحاح از وی می خواهند تا خلوت را بشکند، نشان می دهد که زهد و عزلت کسانی که اهل مرید پروری هستند با آنچه سالوس و ریا نام دارد دو همزاده‌اند که آنها را از یکدیگر نمی توان جدا کرد و هر گاه یک تن از آنها ناپدید شود همزادهٔ دیگر بیقراری می کند و تا بازگشت آن آرام نمی پذیرد. همچنین حکایت پادشاه جهود و آتش * که یک صورت از قصهٔ اصحاب أخدود مذکور در قرآن (۸۵/٤) باید منشأ الهام آن شده باشد، در طرزی که در مثنوی نقل می شود به طور بارزی رنگ روایات عامیانه را عرضه می دارد. پ

همچنین حکایت عزرائیل * و مردی که از سلیمان درخواست تا او را به وسیلهٔ باد به هندوستان بفرستد، مأخوذست از اسرائیلیات قُصّاص که در تفاسیر و کتب مربوط به احوال وقصص انبیا هم نقل شده است و عین آن در ذیل آیه ۳٤ سورهٔ ۳۱ در تفسیر بیضاوی هم آمده است. چنانکه قصهٔ داود و آنکس که در عهد وی روز و شب دعا می کرد که روزی حلال بیرنج بیابد * نیز به احتمال قوی باید از همین گونه منابع مأخوذ باشد. اصل قصه که مولانا شاخ و برگ بسیار هم برآن افزوده است از یک روایت منقول از ابن عباس مأخوذ به نظر می آید که وی آن را در تفسیر کریمهٔ وَشَدَدْنا مُلْكَهُ وَ آتَيْناهُ الْحِكْمَةَ وَ فَصْلَ الخِطابِ (۲۰/۳۸) نقل کرده است و تصرفهای جزیی که مولانا در روایت می کند ظاهراً برای آن بوده باشد تا آن را برای نتیجه‌یی که در پایان قصه * از آن می گیرد مناسب سازد. به هر حال، صورت قصه نشان می دهد که باید از مقولهٔ اسرائیلیات قُصّاص باشد. ت

قصهٔ موسی و استدعای آن مرد که از وی خواست تا زبان بهایم و طیور در وی آموزد *، و همچنین قصهٔ عیسی و زنده کردنش استخوان شیر درنده را که بر کنار راه بود * نیز هر چند حکایت اخیر ممکن است در مثنوی مأخوذ از الهی نامهٔ عطّار باشد، به احتمال قوی باید هر دو در اصل از همین منبع روایات عامیانهٔ مجالس قُصّاص الهام یافته باشد. ث

۱۷٤

حتی پاره‌یی از حکایات مربوط به رسول و صحابه و پاره‌یی اخبار خلفا و مشایخ هم که به نحوی متضمن عبرت و موعظه می شود، ممکن است از

۱۷۳/ ۱ــ مناقب ۱۵۱/۱ ، ۱۲۹-۳۰/۱ ۲ــ جستجو در تصوف/ ۱۰۵ - ۳ــ ذهبی، تذکرة الحفاظ ۲٤۹/۳

۱۷۳/ * پ: ۳۲٤/۱~ ، ۷۳۹/۱~ ت: ۹٥٦/۱~ ، ۱٤٥۰/۳~ ، ۲٥۰٤/۳ ث: ۳۲٦٦/۳~ ، ۱٤۱/۲~

طرق مواعظ و مقالات اینگونه مذکران در مثنوی راه یافته باشد. از ینجمله است حکایت فریاد رسیدن رسول کاروان عرب را که از تشنگی و بی آبی درمانده بود * و اینکه صورتی از ین روایت هم، آنگونه که مؤلّف فاتح الابیات اشارت دارد در نُزهة الناظر بن مقدسی (وفات ۱۰۳۳)آمده است ومتضمن تفصیل این معجزه است، با این احتمال که در باب منشأ روایت به بیان آمد منافات ندارد. چنانکه قصهٔ منازعات امیران عرب با مصطفی * هم در روایات سیر البته مبنای تاریخی ندارد و در تمام دورهٔ دعوت رسول اکرم در مکه یا مدینه، ذکری ازنظیرچنین منازعه‌یی نیست، بلکه روایت با اوضاع و احوال عصر رسول و اخبار مربوط به رؤساء قریش و شیوخ عرب و قبایل هم در آندوره توافق ندارد.

همچنین قصهٔ آن کافر که مهمان پیغمبر شد* نیز بیشک از همین گونه روایات است و در نقل آن مولانا و مآخذ وی قطعاً به جنبهٔ ترهیبی و ترغیبی حاصل روایت نظر داشته اند. چنانکه قصهٔ یاری خواستن حلیمه از بتان* هم بر وجهی که در مثنوی آمده است صورت همین گونه روایات را دارد و آنچه در ین باره در روایت ابن هشام[1] آمده است متضمن این تفصیلات نیست.

در احوال صحابه و خلفاء نیز پاره‌یی از قصه‌های مثنوی بر همین گونه مآخذ مبتنی است. چنانکه حکایت رسول قیصر با عمر*، باید صورت عامیانه‌یی باشد مأخوذ از روایات راجع به ورود مرزبان ایرانی به مدینه[2]. نیز قصهٔ بلال و اَحَدْ اَحَد گفتن وی * و تمام آنچه در باب خریدن وی به وسیلهٔ ابوبکر در روایت مثنوی هست با روایت ابن هشام[3] تفاوت دارد. خواجه بلال هم برخلاف ظاهر روایت مولانا، جهود به معنی لفظی کلمه نیست، امیة بن خلف جُمَحی است.

۱۷۵

تعداد دیگری از روایات راجع به زهاد و مشایخ هم به احتمال قوی از همین حکایات عامیانه مأخوذست. چنانکه اخبار مربوط به مجانین عقلاء و روایات راجع به گنجها و طلسمات هم از همین گونه منابع مأخوذ به نظر می رسد. از ینجمله است قصهٔ سایل و آن بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود * و ذوق روایات عامیانه و ظرافت خاص حکایات قُصّاص از آن هویداست. صورتی از ین قصه در اسکندرنامهٔ قدیم و هم در کتاب العقد الفرید ابن عبدربّه هست که ظاهراً از همان

۱۷۴/ ۱ــ سیره/ ۱۰۴ ۲ــ محاضرات راغب ۱۶۴/۱~ ، ۳ــ سیره/ ۲۰۵

۱۷۴/ * الف: ۳۱۳۰/۳ ، ۲۷۷۹/۴ ب: ۶۴/۵~ ، ۹۱۵/۴ پ: ۱۴۱۵/۱~ ، ۸۸۸/۶~

مآخذ در جوامع الحکایات عوفی و نوادر قلیوبی راه یافته باشد. مؤلف فاتح الابیات که یک شرح ترکی مثنوی است روایتی از آن را از بستان العارفین ابولیث سمرقندی (وفات ح ۳۸۳) نقل می کند که منشأ آن هم باید روایت قُصّاص معابر و وعاظ بوده باشد. الف

داستان نی سواری در میان کودکان، به عُلَیّان مجنون هم منسوبست (§ ٦٨ب) و شاید قصهٔ مولانا در ین زمینه از روایات راجع به علیان مأخوذ باشد که نام او در دیوان کبیر هم هست. قصهٔ سایل و دیوانه نشان می دهد که فرزانهٔ سرحورده گه‌گاه ناچار می شود جنون را سترحال سازد و خود را در پس پردهٔ دیوانگی پنهان دارد . به نظر می آید در دنیا دیوانگان از فرزانگان بیشترند یا پیشتر و شاید در وجود فرزانگان هم لحظه های دیوانگی کم نیست. به علاوه، چون دنیا در همه حال بیشتر در دست دیوانگان است، فرزانگان عالم گه‌گاه ناچار بوده‌اند خود را در پشت پردهٔ **دیوانگی مستور دارند *ودرمقابل جنون سر تسلیم فرود آرند.** ب

حکایت مثنوی در بیان توبهٔ نصوح * هم که نصوح را نام گنهکاری تایب نشان می دهد، ظاهراً از همین گونه روایات باید اخذ شده باشد و قُصّاص واعظ با اسناد قصهٔ یک توبهٔ صادقانه به نصوح یا نصوحا نام[1] که به هر حال نام اصلی قهرمان قصه را بدان تبدیل کرده‌اند، خواسته‌اند مفهوم توبهٔ نصوح مذکور در قرآن کریم (٦٦/٨) را که توبهٔ بی بازگشت و مقرون با اخلاص و رسوخ باشد[2] به نحوی موافق با ذوق و فهم عامه تفسیر نمایند. قصهٔ کرامات آن درویش هم که در کشتی متهمش کردند*، از مقولهٔ همین گونه حکایات تعلیمی عامیانه است که آن را هم در باب مالک دینار نقل کرده‌اند[3] هم در باب جوانی که با ذوالنون در کشتی بود و چون لباس زنده داشت به دزدی متهم شد[4] و آن کرامت موجب رفع سوءظن از وی گردید. پ

قصهٔ آن مسجد که عاشق کش بود و آن عاشق مرگ‌جوی* که آنجا مهمان شد نیز بی شک باید از روایات عامیانه مأخوذ باشد. اینکه در اطراف ری و حتی در نواحی دیگر هم نام و نشان این مسجد مهمان‌کش باقی است[5] نشان می دهد که اصل قصه به روایات عامیانه ارتباط دارد و دست‌یابی به گنج و طلسم هم که مثل کیمیا و آب حیات از آرمانهای دیرینهٔ عامه است می بایست منشأ الهام و موجب رواج آن در حلقهٔ قُصّاص و افواه عام بوده باشد. ت

همچنین حکایت آن درویش که در کوه خلوت کرده بود*، صورت عامیانهٔ داستان ابوالخیر اقطع تیناتی (وفات ح ۳٤۰) یا منشأ آن است و یاقوت حموی از وی و از اینکه با یک دست که داشت زنبیل می بافت یاد می کند. قصه به صورتی که در

مثنوی یاد می شود، باید از مقولهٔ حکایات عامیانه باشد که در معرکه‌ها و حلقه‌های قصه گویان اسواق و معابر ظاهراً در تقریر این معنی که وقتی عنایت حق در کار باشد بنده را از مرگ و هلاک و از بی‌دست و پایی خویش جای نگرانی نیست * به بیان می‌آمده است. مولانا، به پیروی از یک صورت عامیانهٔ قصه، این کرامت را از شیخ نقل می کند که هر چند یکدست خود را از دست داده بود، با هر دو دست زنبیل * می‌بافت! و خداوند در آن حال دست دیگرش را هم به او کرامت می کرد، اما او چون نمی خواست عام خلق بر سرّحالش واقف شوند و اظهار کرامت را برای خویش موجب فتنه و ابتلا می دید، در پیش خلق همواره همچنان یکدست می نمود و از کسی هم که سرزده به خلوت او وارد شد و او را با هر دو دست به زنبیل بافتن مشغول دید، درخواست که تا او زنده است این ماجرا را پیش هیچ کس باز نگوید. ث

۱۷۶

پاره‌یی قصه‌های دیگر هم در مثنوی هست که ارتباط آنها با خرافات و عادات و آداب و احوال طبقات عوام منشأ عامیانهٔ آنها را نشان می دهد. از جمله، قصهٔ آن عاشق که معشوق او را وعدهٔ ملاقات داد * و چون در وعده‌گاه او را خواب درربود معشوق جوزی چند در جیب وی کرد که تو کودکی ترا گردکان بازی در کارست و عشق بازی نه کارتست؛ با آنکه حکایت در معارف بهاء ولد[1] هم هست، قرینهٔ گردکان بازی، اصل عامیانهٔ قصه را نشان می دهد. الف

قصهٔ مفلس و منادیان قاضی * که تصویر حیات عامه را مخصوصاً در برخورد بین هیئت حاکمه با طبقات روستایی و شهری نشان می دهد، قصهٔ عبدالغوث و پری * که عقاید عامیانه را در باب نکاح بین انسان و جن، آنگونه که در قصه‌ها نمونهٔ بسیار دارد و جاحظ[2] امکان وقوع نظایر آن را انکار می نماید و ناقلان اینگونه حکایات را علماء سوء می خواند، عرضه می کند، از همین مقوله حکایات است. ب

قصهٔ قاضی و زن جوحی * که از جنس حیله‌های عامیانهٔ منسوب به دلاله محتاله است و اینکه صورت دیگری از آن با آب و تاب بیشتر در الف لیل نیز هست همین منشأ عامیانهٔ آن را تأیید می کند. چنانکه قصهٔ معلم و کودکان مکتب * نیز از

۱۷۵/ ۱ــ انس التائبین ۱/۷-۶۶ که آن نیز صورت دیگری از قصه‌یی عامیانه است.

۲ــ مرصادالعباد/ ۲۵۷ ۳ و ٤ــ کشف المحجوب/ ۱۰۹ ، ۲۹۹ ۵ــ مآخذ قصص/ ۱۲۲

۱۷۵/ ★ الف : ۲۳۳۸/۲ ب: ۲۳٤۳/۲ پ: ۲۲۲۸/۵ ، ۳٤۷۸/۲ ت: ۳۹۲۲/۳ ـ ث: ۱٦۱٤/۳ ، ۱٦۱۳/۳ ، ۱۷۰۵/۳

همین مقولهٔ حکایات الف لیل است و اینکه در روایت ابن ربن طبری[۳] طبیب هم اشاره یی به این قصه هست، نشان می دهد که حتی در قرن سوم هجری هم این حکایت در نزد عامه رایج بوده است و حال کسی را که چون توهم بیماری کرد به بیماری دچار می آید به بیان می آورده است پ

۱۷۷

در بین حکایات مثنوی، پاره یی قصه ها هم هست که در افواه عامه و یا در ادب عام پسند برخی اقوام دیگر نیز با اندک تفاوت نظیر دارد. این نکته در عین حال حاکی از ین معنی است که منشأ این قصه ها باید با روایات عامیانه مربوط باشد و از همین راه نیز در فرهنگ عامیانهٔ اقوام مختلف و از آنجا احیاناً در آثار ادبی عام پسند آنها راه یافته باشد. الف

از ینجمله است قصهٔ طوطی و خواجهٔ بقال* که طوطی بینوا از ضربت بیرحمانه خواجه هر چه کُرک و پر بر سرش رُسته بود فرو می ریزد و این همه به خاطر آن است که از بیم هجوم گربه در دکان خواجه خویش از یکسو به سوی دیگر می گریزد و بی آنکه خود خواسته باشد، شیشه های روغن را فرومی ریزد. از ین رو وقتی بعد از چندین روز خموشی که از صدمهٔ آن ضربت و از ناخرسندیی که نسبت به خواجهٔ بقال دارد قلندر جوالک پوشی را که با آن لباس سبز سری بیمو [۳۳]هم که پشت طاس و طشت را به خاطر می آورد دارد، در بین عابران بازار مشاهده می کند ناگهان از حیرت به سخن درمی آید و با هیجان تمام بانگ برمی دارد که ای فلان، آیا تو هم از شیشه روغن ریخته یی*؟ ب

طرفه آن است که در بعضی نواحی اروپا، از جمله در فرانسه، قصه هایی مشابه در باب یک همچو طوطی یا زاغچه یی هم هست که مثل طوطی مثنوی قیاس وی موجب خنده می شود و آنچه را در ین گونه قیاس ها مایهٔ اشتباه است به طور بارزی نشان می دهد. از جمله، در ولایت نورماندی، قصه یی عامیانه در ین باب هست که طوطی در آنجا تعلق به صاحب مهمانسرایی دارد که قفس آن را در بیرون مهمانسرا می آویزد. و چون رهگذاران شوخ بیکاره به وی عبارتی آموخته اند که معلوم می دارد شراب اینجا ناگوارست و البته تکرار دایم آن از جانب طوطی مشتریان را از

۱۷۶/ ۱ــ معارف، فصل ۱۷۵ ۲ــ جاحظ، کتاب الحیوان ۸۵/۱ ۳ــ فردوس الحکمه/ ۵۳۷

۱۷۶/ * الف: ۵۹۳/۶ ب: ۵۸۵/۲، ۲۹۷٤/٦ پ: ٤٤٩/٦، ۱۵۲۲/۳

مهمانسرا دور می سازد، صاحب مهمانسرا سرانجام روزی به خشم می آید و طوطی را به آب می اندازد و بالاخره از تضرع و فریاد مرغ به رحم می آید و وی را بیرون می آرد تا در کنار آتش پر و بال خود را خشک کند. در همان هنگام، بره‌یی هم که از اتفاق به آب افتاده است و از سراپایش آب می چکد در کنار آتش هست و خود را خشک می کند. طوطی که حرارت مطبوع آتش خوف و هیجان وی را از یادش برده است روی به بره می کند و با حیرت و هیجان فریاد برمی‌آورد که آیا تو هم گفته‌یی شراب اینجا ناگوارست؟ اینکه قصه در فرانسه صورتهای مختلف و حتی یک روایت مکتوب متعلق به حدود سنهٔ ۱۳۷۲ میلادی دارد[۳٤] نشان می دهد که منشأ عامیانه دارد و لابد از سرزمین طوطی خیز هند یا شرق نزدیک بدین نواحی آمده باشد. چنانکه به دنیای مثنوی هم از همین طریق باید راه یافته باشد. پ

قصهٔ پیر چنگی * هم که به احتمال قوی از مصیبت‌نامهٔ عطار یا مقامات ابوسعید ابوالخیر الهام دارد[1]، چون مبنی بر قول به شمول رحمت خداوندست، به نظر می آید از مقولهٔ حکایات عامیانه باشد و در واقع، یک قصهٔ مشابه آن را، با پاره‌یی اختلافات که ناشی از تفاوت رسوم و عقاید بین شرق و غرب است، در ادبیات دینی فرانسه در قرون وسطی می توان نشان داد. در ین قصه که اصل آن به قرن دوازدهم یا سیزدهم مسیحی می رسد و تحت عنوان «شعبده‌باز خاتون ما»+ شهرت دارد، این شعبده‌باز پیر می خواهد در یک صومعه در مراسم نیایش شرکت کند. و چون نمی تواند، پنهانی در شبستان صومعه در پیش شمایل مریم عذرا بر سبیل نیایش به رقص می پردازد و چندان می رقصد که از پای در می آید و برزمین هلاک می افتد. راهبان که وی را در آن حال می یابند، از وی روی برمی‌تابند و وی را به هتک حرمت صومعه و اهانت به شمایل مریم عذرا متهم می نمایند. اما چون مریم با ملایک آسمانی در می رسند و روح او را به بهشت می برند، راهبان صومعه در حق وی مراسم تکریم به جا می آورند و با حرمت به خاکش می سپارند حکایت که در عین حال یادآور قصهٔ موسی و شبان* هم هست، معلوم می دارد که نیایش ساده دلان در درگاه حق از آداب مترسمان مقبولترست. نه آیا قصهٔ پیرچنگی نیز نشان می دهد که خدمت و اخلاص مطرب توبه کار هم در درگاه حق بی اجر نمی ماند و پیر عمر تبه کرده‌یی را نیز که سالها در فسق و لهو به سر برده است از نجات ابدی و از نیل به دولت وصل محروم نمی گذارد؟ معهذا، این نکته که پیر چنگی مولانا به هنگام توبه چنگ را برزمین می زند و آنرا که ابریشم بهای آن موجب و نشان رستگاری او شده است نابود می کند، خالی از غرابت نیست. درست

است که چنگ مدت هفتاد سال حجاب او بوده است، اما چون همین یکبار موجب وصالش گشته است، قصه نیوش انتظار دارد وی نیز با چنگ خویش همانگونه رفتار نماید که آن پیر مجاهد، در یک قصهٔ مذکور در مقالات شمس[۲]، با خشتهایی کرد که چون در گورستان سر بر آنها نهاد نیل به مراد را میسر یافت. اما پیر چنگی چون بعد از نیل به مراد زنده نمی ماند، دیگر به تکریم و تعظیم آنچه مایهٔ وصال او بوده است نیازی ندارد. به علاوه، پیرمطرب شاید پیش خود می اندیشد که چنگ برای او فقط دلیلی بوده است تا او را به مقصد برساند و به حکم **طَلَبُ الدّلیلِ بَعدَ وصولِ اِلیَ المطلوبِ قبیح**[۳]، بعد از نیل به مقصد ممکن است باز حجاب راه وی گردد و باید آنرا از پیش برداشت [۳۵]. ت

قصهٔ جوحی و آن کودک که پیش جنازهٔ پدر خویش نوحه می کرد* و می نالید که ای پدر ترا به جایی می برند که آنجا نه چراغ و حصیری هست نه بوی آب و نانی می آید و جوحی چون این اوصاف بشنید با پدر خویش گفت که این مرده را مگر به خانهٔ ما می برند*، باآنکه یک صورت این قصه درکتاب المحاسن والاضداد بیهقی[۴] هست و همچنین در محاضرات راغب[۵] و در اغانی ابوالفرج اصفهانی[۶] هم حکایت مذکورست، عین حکایت با اندک تفاوت در یک داستان قدیم اسپانیائی به نام لازار تِودتورمس + هم هست. دراین سرگذشت لازار یوی بینوا، با لحنی که ساده لوحی طفلانهٔ وی آن را به طور بارزی بیش از آنچه در قصه جوحی آمده است حقیقت‌نما جلوه می دهد، خود شاهد و راوی نظیر این ماجراست. لازار یو که نشان این «حجرهٔ شوم تاریک»+ را که مشایعان جنازه، مرده رابدانجامی برندمی شنودو اوصاف آن حجره را که از همه چیز خالی است واز خوردنی و نوشیدنی هم در آن اثری نیست با خانهٔ ارباب فقیر خویش مطابق می یابد، با وحشت و ترس واقعی خود را از کوچه به درون خانه می اندازد تا در خانه‌شان را ببندد و مانع از ورود جنازه به آنجا بشود. هر چند محتمل است نویسندهٔ اسپانیایی از روایت عربی متأثر شده باشد [۳٦]، تناسب قصهٔ مثنوی با زندگی عامه، اصل عامیانهٔ آن را که میراث مشترک اینگونه قصه ها در شرق و غرب است، در هر دو مورد محتمل جلوه می دهد. ث

داستان آن مرغ زیرک هم که سه وصیت به آنکس که وی را به دام افکنده بود کرد*، هر چند در کیمیای سعادت غزالی[۷] والهی نامهٔ عطار[۸] نیز آمده است و در کتاب العقد الفرید ابن عبد ربه[۹] هم نشان آن هست، از مقولهٔ همین حکایات عامیانه محسوبست. داستان به احتمال قوی از طریق حکایت بلوهر و بیوذاسف[۱۰] و در دنبال نقل وعاظ و قُصاص، در افواه عام افتاده باشد و در اروپا هم در قرون وسطی از همین

طریق ضمن حکایت بارلعام شهرت یافته باشد. به هر حال، روایتی از آن نیز با صحنه‌سازی و تصویر پردازی جالبتر در یک قصهٔ فرانسوی مربوط به قرون وسطی هست که به نام داستان مرغک[+] مشهورست. اینجا مرغ همچون طایری الهی تصویر می‌شود و درخت و باغی هم که وی در آنجا هر شب نغمه می‌خواند، بعد از گفت و شنودی که مرغ در طی آن سه وصیت به مرد شریر می‌کند، در پایان قصه ناپدید می‌شود و اثری از آن به جا نمی‌ماند [۳۷]. به هر حال، وجود این روایت هر چند به احتمال قوی از روایات شرقی مأخوذ باشد، ظاهراً در باب منشأ عامیانهٔ آن جای شک باقی نمی‌گذارد؛ خاصه که غزالی هم آن را از شعبی نقل می‌کند که در بعضی روایات خویش به طور بارزی از حکایات و مواعظ عامیانه متأثر به نظر می‌رسد. ج

حکایت آن سه مسافر جهود و ترسا و مسلمان*، با لحنی که در حدّ ذوق عامه و مناسب با ستم ظریفی های رندانه است، برتری مسلمان را بر ترسا و جهود حتی در جلدیها وزیرکساریهای عامیانهٔ آنها نیز نشان می‌دهد و ذکر آن در مقالات شمس[۱۱] که به احتمال قوی مأخذ مولانا هم در نقل قصه همان روایت شمس باشد، از همین منشأ عامیانه‌اش حاکی است. سه مسافر که در حکایت مثنوی بررغم اختلاف کیش همراه می‌شوند، وقتی در راه به منزلی فرود می‌آیند، صاحب خیری برای آنها حلوا هدیه می‌آورد. شب هنگام، با آنکه مسلمان گرسنه است و دوست ندارد از آنچه هست چیزی را برای وقت دیگر بگذارد، به اصرار یاران تسلیم می‌شود و قرار می‌گذارند حلوا را دست نزنند و صبحگاهان به تناول آن پردازند. بامدادان، جهود و ترسا که بر ضد همسفر مسلمان با یکدیگر درساخته‌اند روی به هم می‌کنند که هر یک از ما باید خواب دوشین خود را نقل کند، خواب هر کس بهتر باشد، حلوا از آن او خواهد بود. چون این قرار پذیرفته می‌آید، جهود می‌گوید من دوش موسی را به خواب دیدم که مرا به کوه طور می‌بَرَد و آنجا شاهد تجلی خداوند می‌گردم واحوالی را می‌بینم که ورای توصیف است.ترسا می‌گوید عیسی مسیح به خواب من آمد و من چنان دیدم که به آسمان چهارم می‌روم و آنجا عجایب می‌بینم که با آنچه در زمین هست هیچ نسبت ندارد و البته آسمان رفیع کجا و زمین پست پلید کجا؟ مسلمان می‌گوید پیغمبر چون به خواب من آمد، خاطر نشان کرد که آن رفیق ترا موسی به طور برد و این دیگر را عیسی به آسمان هدایت کرد، حالیا تو که واپس مانده‌یی برخیز و هلا حلوا را دریاب. من نیز جز آنکه فرمان رسول خدا را پیروی کنم چه چاره‌یی داشتم. نیم‌شب برخاستم و حلوا را تناول کردم! طرز بیان، به قدر کافی منشأ عامیانه قصه را نشان می‌دهد. چ

قصهٔ عامیانه‌یی نظیر این داستان در ایتالیا نقل می‌شود که من آن را نزد معلمی ایتالیائی تحت عنوان طولانی‌ترین + خوانده‌ام و اکنون مأخذ اصل آن را در دسترس ندارم. اینجا سه مسافر البته پیروان ادیان مختلف نیستند، سه تن همسفرند از اهل ولایت پیه‌مونتهٔ ایتالیا. شب هنگام به مهمانسرای محقری در کوهستان فرود می‌آیند. و چون قصد دارند صبحگاهان هر چه زودتر راه خود را پیش گیرند، بعد از تناول شام از صاحب مهمانسرا در می‌خواهند تا بامدادان صبحانه‌یی کرامند برای آنها آماده دارد؛ از آنکه راه دراز در پیش دارند و دیر به منزل خواهند رسید. صاحب مهمانسرا عذر می‌آورد که چون هر چه خوردنی بوده است در کار شام آنها صرف گشته است، آنچه باقی مانده است جز برای صبحانهٔ یک تن کرا نمی‌کند. مسافران قرار می‌گذارند شب بیاسایند و بامدادان که از خواب برخیزند، هر کس در خواب سفری درازتر طی کرده باشد، آن صبحانه که جز برای یک تن کفایت نمی‌کند از آن او باشد. صاحب مهمانسرا را نیز درین باب به داوری برمی‌گزینند. بامدادان چون از خواب سر برمی‌دارند، هر سه تن نزد صاحب مهمانسرا می‌روند و وی از آنها در می‌خواهد تا هر یک خوابی را که دیده است در بیان آرد. یک تن از مسافران می‌گوید که من خواب دیدم پرنده‌یی کلان شدم و به پرواز درآمدم و چندان رفتم تا به سیارهٔ مریخ + رسیدم. دیگری می‌گوید من چنان به خواب دیدم که ماهی بزرگی شدم و شنا کنان رفتم تا به قعر دریا + رسیدم. مسافر سوم که نیمشب برخاسته بود و آن باقیماندهٔ طعام شبانه را خورده بود گفت من خواب چنان دیدم که یک تن از یارانم پرنده‌یی شد و پرواز کرد تا به سیارهٔ مریخ رسید، آندیگر هم ماهی شد و به قعر دریا رفت. چون دانستم که آنها مسافرت طولانی کرده‌اند و نمی‌توانند از چنان راه‌های دور به هنگام باز آیند حالی برخاستم و همان شب هنگام آنچه را در مطبخ مهمانسرا از غذای شب بازمانده بود تناول کردم و به بستر خویش بازگشتم! شباهت دو قصه، وحدت منشأ آنها را نشان می‌دهد[۳۸]. و همین که اصل قصه در روایت صوفیه نوعی صحنهٔ مجادله بین مسلمان با ترسا و جهود شده است، حاکی از جنبهٔ عامیانهٔ قصه و از دوران رواج آن در عصر جنگهای صلیبی است.

ح داستان آن زن پلیدکار که شوهر را گفت آن خیالات ترا از سر امرودبن می‌نماید و اگر بر سر امرودبن نرفتیی و هرگز آنها ندیدیی * هم بیشک یک قصهٔ عامیانه است. عجب آنکه عین آن با تفاوت جزئی در دکامرون + اثر بوکاتچو + ایتالیائی (۱۳۷۵—۱۳۱۳) و از آنجا در قصه‌های کنتر بوری + اثر جفری چاسر + شاعر انگلیسی (۱٤۰۰—۱۳٤۰) هم آمده است. و این نکته‌یی است که نیکلسون هم بدان توجه

می دهد. روایتی از قصه در کتاب الاذکیاء ابن الجوزی[۱۲] هم هست. اینکه در مثنوی نیز مثل دکامرون درختی که مرد و زن هر یک به نوبت بدان برمی شوند امرودبن است نه خرمابن که در روایت ابن الجوزی است، نشان می دهد که مأخذ روایت مثنوی باید به نحوی با آنچه منشأ حکایت بوکاتچوست نزدیک تر بوده باشد. معهذا اینکه زن در روایت دکامرون وقتی بر امرودبن فراز می شود مرد را به آمیزش با زنی متهم می دارد و در مثنوی آمیزش مردی را با او دستاویز طعن می سازد، ظاهراً از تفاوت در روایت مأخذ باید ناشی باشد یا از اختلاف در طرز بیان در نزد کسانی که در شرق و غرب هر یک به نحوی قصه را نقل می کرده اند. خ

به علاوه، مولانا برخلاف آنچه در روایت بوکاتچو آمده است، دیگر قصه را تا آنجا دنبال نمی کند که برای رفع هر گونه شبهه یی لازم بداند امرودبن را بعد از ماجرای زن باموِل وی از بیخ برآرند تا تصوری که در بارهٔ تأثیر جادویی آن به شوهر گول ساده دل تلقین شده است هرگز برطرف نشود. به هر صورت، تردیدی نیست که قصه از مقولات عامیانه است و مخصوصاً خشونت هزلی که در هر دو شکل روایت هست، در باب منشأ عامیانهٔ آن جای تردید باقی نمی گذارد. د

حکایت خاتون کنیزک و شهوت راندنش باخر* نیز، چنانکه باز نیکلسون خاطر نشان می کند، از بعضی جهات صحنه یی از داستان یونانی مسخ+ اثر آپولیوس+ را به خاطر می آورد. هر چند عین قصه در آن داستان نیست، باری چیزی از ماجرای عشق بازی خاتون باخر که جادو وی را از صورت انسان بدانصورت درآورده است هست و باز خشونت هزل در مثنوی نقش شوخی های عامیانه را در اصل داستان نشان می دهد. ذ

۱۷۷/ ۱ـ مآخذ قصص/ ۲۲-۲۱ ۲ـ مقالات شمس/ ۷٤ ۳ـ مثنوی ۵/ دیباچه
٤ـ المحاسن والاضداد/ ٦٤۲ ۵ ـ محاضرات راغب ۳۱٤/۱ ٦ـ اغانی ۳۷/۱۵
۷ـ کیمیای سعادت ۱٦۲/۲ ۸ـ الهی نامه/۱۱-۲۱۰ ۹ـ العقدالفرید ٥٦/۳
۱۰ـ ابن بابویه، إکمال الدین و اتمام النعمه، چاپ بلوهر، ۳۳۹/۱۳۰۱ ۱۱ـ مقالات شمس/ ۲۱۰ ۱۲ـ کتاب الاذکیاء، طبع مصر/ ۷۸

۱۷۷/ + La Zarillo de Tormes. Le jongleur de notre dame, Il viaggio Piu Lungo, Le Lai de l'oiselet, a la Casa lobrega y oscura, in Fondo al Mare, al pianeta Marte, Boccacio, Decamerone, G.Chaucer, The CanterburyTales, Apuleius, Metamorphoses

۱۷۷/ * ب: ۲٤۷/۱~ ، ۲٦۱/۱ ت: ۱۹۱۳/۱~ ، ۱۷۲۰/۲~ ث: ۳۱۱٦/۲: ، ۳۱۲۵/۲ ج: ۲۲٤۵/٤~ چ: ۲۳۷٦/٦ خ: ۳۵٤٤/٤ ذ: ۱۳۳۳/۵

۱۷۸ وجود قصه‌های مستهجن که متضمن ذکر اعمال جنسی و نام اسافل اعضای آدمی است، در مثنوی خیلی از غرابت به نظر نمی‌آید. و هر چند وجود نظیر آنها در کلام بوکاچو و چاسر و رابله اعتراضی را که اخلاق و عفت براینگونه قصه‌ها می‌تواند داشت رفع نمی‌کند و جز آنها که به عفت و اخلاق تعهدی ندارند اینگونه بی‌شرمی‌ها را تجویز یا تایید نمی‌نمایند، باری شباهت آداب و اخلاق عامیانه را در آن ایام در شرق و غرب عالم نشان می‌دهد. البته در مثنوی با آنکه تصویر این صحنه‌ها گه‌گاه زیاده بی‌نقاب است باز این تصویرها محرک تمایلات شهوانی نیست. و این چیزی است که مولانا و اهل مجلس وی را تا حدی تبرئه می‌کند، اما برای جوینده‌یی که دوست دارد در اعماق روان انسانی کاوش کند تردیدی باقی نمی‌گذارد که با این حال در ین مجالس، هم گوینده و هم شنونده از ذکر این گونه احوال به طور مبهم احساس لذت و خرسندی می‌کرده‌اند. الف

به هر حال، این نکته که مولانا در قصه نظر به سرّ معنی دارد و به ظاهر و صورت چندان اهمیت نمی‌دهد، نزد خود وی ظاهراً سبب می‌شده است که مثل سنائی حتی هزل قبیح خود را نیز به سبب اشتمالش بر سرّ لطیف دور از ملامت و در ردیف نوعی تعلیم تلقی کند* و بدینگونه، آنچه را در ظاهر و صورت قصه رکیک و مستهجن به نظر می‌رسد، با بی‌پروایی شوخ طبعانه‌یی که از هیبت و وقار یک مرشد و شیخ روحانی بعید می‌نماید برزبان آرد. در ین مورد، عذر واقعی او که البته هواداران عفت و اخلاق نمی‌توانند بپذیرند آن است که این گونه حکایات، سرّی هم در ورای ظاهر ناتراش و زمخت خویش دارند که از لطایف اخلاق و عرفان خالی نیست و به هر صورت، در ورای ظاهر حکایات مستهجن و رکیک مثنوی، همواره این جنبهٔ تعلیمی و روحانی هست. ب

فی المثل، در داستان خاتون کنیز و شهوت راندنش با خر* که خاتون چون دقایق تدبیر کنیزک را در نیافت خویشتن را در ین تقلید بر باد داد، با وجود رکاکتی که در صورت ظاهر و در طرز بیان حکایت هست، سرّ قصه متضمن این معنی است که اعتماد بر ظاهر، انسان را از توجه به دقایق مخفی بازمی‌دارد و مایهٔ زیان و هلاک می‌شود، و آنچه وی را وامی‌دارد تا بر ظاهر اعتماد کند و به فهم دقایق راه نیابد، غلبهٔ حرص و غلیان شهوت است. حکایت مخنث و آن مرد که از وی پرسید این خنجرت برای چیست*، نشان می‌دهد که وقتی عقل در مقابل نفس مقاومت ندارد، برهان و دلیل او فایده‌یی نمی‌بخشد و همچون سلاحی که در دست مرد جبان باشد، بی‌فایده یا مایهٔ هلاک اوست. داستان جوحی که چادر زنان پوشیده و میان آنها

نشست* متضمن این معنی است که قول حق تا بر دل کار نکند سود ندارد و وقتی این معنی نارسیده به دل تأثیر می کند پیداست که اگر به دل رسد چه مایه تأثیر دارد؟

پ

قصهٔ خلیفهٔ مصر و پهلوانی که به‌موصل فرستاد*، نشان می دهد که بین آنکس که مرد شهوت است با آنکس که مرد حق است تفاوت بسیارست و نه هر کس شهوت نره‌خران دارد مردی پیغمبران هم در او هست. اینکه نظیر قصه با پاره‌یی تفاوتها در کتاب المستطرف ابشیهی[1] هم آمده است، نشان می دهد که داستان مثنوی باید قصه‌یی عامیانه از جنس [۳۹] اینگونه حکایات که نظیرشان در مصر و شام عهد خلفا و ممالیک رایج بوده است بوده باشد. حکایت غلام هندو که به خداوندزادهٔ خود هوی آورد* و این عشق او خواجه و زنش را برانگیخت تا وی را به جای دختر با امردی مهیب عقد نکاح بندند و هندو بچهٔ بینوا از ین کار بلایی سخت و رسوایی بسیار عاید کرد، هر چند بدانصورت که در مثنوی نقل شده است صورتی بسیار مستهجن و انتقامی وحشتناک و وحشی گونه را در بردارد، شاید خود در قسمتی از ین صحنه‌ها چیزی از مراسم و آداب زفاف بعضی اقوامِ کهن را منعکس می کند و یادگاری از برخی رسوم وحشیانهٔ طوایف ددمنش بوده باشد [۴۰]. اما حکایت به همین صورت رکیک هم که در مثنوی هست، نشان می دهد که لذات حسی، ظاهر فریبنده دارد و باطن آن جز مایهٔ شرم و ناخرسندی نیست.

ت

باری، توجه به سرّ قصه و بی اعتنائی به ظاهر آن اگر هم تا حدی موجب اعتذار مولانا در باب برخی قصه‌های هزل‌آمیز مثنوی باشد، در بارهٔ الفاظ رکیک و تعبیرات مستهجن که در طیّ این قصه‌ها هست دستاویز اعتذار نیست. خاصه که در تعداد زیادی حکایات، از ینگونه الفاظ بسیارست و اجتناب از آنها هم برای گوینده ناممکن نیست.

ث

از ینگونه است قصهٔ ترسیدن کودک از آن شخص صاحب جثه*، قصهٔ آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود*، داستان آن زاهد که زنی غیور داشت*، قصهٔ وصیت کردن پدر دختر را*، قصهٔ عجوزه‌یی که روی خویش جندره می ساخت*، داستان دو برادر یکی کوسه و یکی امرد*. البته در بسیاری موارد، طی این قصه‌ها گوینده می توانست از الفاظ و تعبیرات رکیک اجتناب کند. چنانکه حکیم طوسی و نظامی گنجوی در نظایر این احوال، هر جا ضرورتی در ذکر این معانی پیش آمده است، با تمسک به استعاره و مجاز، از اینگونه تعبیرات رکیک و مستهجن اجتناب کرده‌اند. اما آیا اجتناب مولانا از تصنعات لفظی و التزام وی

به سادگی نسبی در تعسر هم نمی تواند در ین باب وی را در نزد کسانی که بر این گونه سخن اعتراض دارند تا حدی معذور دارد و این طرز تعبیر در نزد وی تا حدی از مقولهٔ اتزاه در استعمال الفاظ حقیقی و اجتناب از تعبیرات صنعتی و مجازی محسوب گردد؟ ج

این لحن هزل آمیخته با خشونت که در الهی نامهٔ سنائی هم هست، گه‌گاه در نزد گویندهٔ عارف مبنی بر این اندیشه به نظر می رسد که اگر آنچه را در این دنیای پست بی حقیقت نزد مشتی جاهل غافل جدی به نظر می رسد نباید به طنز و هزل گرفت، طنزو هزل دیگر چه جایی دارد و از آن چه فایده‌یی حاصل است؟ در دنیایی که همه چیز آن در دیدهٔ عارف پوچ و پست و فریب و باطل است، چیز جدّی کجاست که آن را نتوان معروض استهزاء و در خور هزل و طیبت یافت. چون هر چه ماسوای حق است بودش نمود و وجودش عده موهوم است، وقتی این نیست هست نما و عاری از حقیقت خود را جدی وواقعی نشان می دهد، آیا عارف آگاه حق ندارد گه‌گاه آن را با هر چه بدان تعلق دارد به باد هزل و طنز و تحقیر بگیرد و معلوم دارد که وجود باطل و عاری از حقیقت او را نمی توان چندان هم جدی گرفت؟ ج

۱۷۹

در مثنوی، پاره‌یی قصه‌ها هم هست که بیشتر جنبهٔ رمزی آنها منظورست و هر چند صورت قصه متضمن وحدت و تمامیت در مفهوم ظاهر نیز هست، در احوال اشخاص قصه یا در واقعهٔ مضمون قرینه‌هایی موجودست که خواننده را به جنبهٔ رمزی قصه متوجه می کند. و گاه که این رمز و کنایه، تمثیل حال گوینده یا مخاطب یا هردوست، مولانا آن را «نقد حال» می خواند. الف

از ینجمله، قصهٔ کنیزک و پادشاه* رمزی از تعلق روح است به قیود عالم ماده و اینکه رهایی از ین قیود به ارشاد طبیب الهی حاجت دارد. بدینگونه، کنیزک رمزی از روح انسانی است و زرگر مظهری از عالم حسی و مادی که زرق و برق جمال دروغین و بی بنیاد آن، روح را مجذوب و مفتون می سازد و عشقی که روح به بدایع عالم حس پیدا می کند وی را از نیل به عشق بزرگتر که کمال او موقوف بدان است باز می دارد. البته تا وی از ین تعلق به عالم حسی که زرق و برقی دروغین و

۱۷۸/ ۱- المستطرف ۱/ ۲۰۵

۱۷۸/★ ب: ۲۴۹۷/۵ (عنوان) پ: ۱۳۳۳/۵~ ، ۲۴۹۸/۵ ، ۳۳۲۵/۵ ت:۳۸۳۱/۵~ ، ۲۴۹/۶ ج:۳۱۵۵/۲~ ، ۳۰۸۵/۴~ ، ۲۱۶۳/۵~ ، ۳۷۱۶/۵~ ، ۱۲۲۲/۶~ ، ۳۸۴۳/۶~

نمودی عاری از بودست رهایی نیابد، نمی‌تواند به آنچه کمال حال او محسوبست و وصل پادشاه کنایه و مرزی از آن است فایز آید (§ ۲۸۰ الف و ب). همچنین است قصهٔ آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود * و با ارشاد فرستاده‌یی الهی از جادوی کمپیر کابل و عشق ناپاک او رهایی یافت و عشق پاک را پذیره گشت. این قصه نیز، به نحو دیگر، همان مضمون داستان کنیزک و پادشاه را در صورت رمز بیان می کند. ب

قصهٔ پیر چنگی * هم رمزی است از بازگشت روح از عالم ماده و قطع تعلق وی از عالم حس، مخصوصاً از طریق مرگ پیش از مرگ که گورستان و خواب درین قصه رمز آن است و همان مایهٔ نیل وی به قبول در درگاه الهی می شود. همچنین داستان تمثیلی مربوط به مری کردن رومیان و چینیان * که قبل از مولانا در سخن انوری و نظامی هم هست (§ ۲۶۲ ت) و نزد مولانا بیشک مأخوذ از غزالی است[۱] رمزی، از تفاوت علم عارف را با علم غیر عارف نشان می دهد و به تعبیر صوفیه[۲] علم ظاهر را از مقولهٔ صنعت نشان می دهد و علم باطن را از مقولهٔ صیقل گری فرا می نماید. پ

چنانکه قصهٔ باز پادشاه در خانهٔ کمپیر زن * هم که در کشف المحجوب هجویری[۳] و مرصادالعباد نجم رازی[۴] نیز بدان اشارت هست رمزی است از حال روح در عالم حسی، و اینکه ابتلابه عالم حس روح را از آنچه بدو امکان طیران در عالم ماوراء حس می دهد محروم می سازد و با اینحال، روح اگر از تعلقی که وی را به عالم حس پایبند داشته است باز آید ـــ و اینجا توبهٔ باز از خطای خویش که فرار از ساعد پادشاه و انس به خانهٔ پیرزن کنایه از آن است ـــ دو باره می تواند به آنچه وی را فرصت و امکان پرواز در اوج عالم قدس می دهد نایل آید. به هر حال، این مضمون که «چون باز ملک بر دیوار سرای پیرزنی نشیند پر و بالش ببرند»، چنانکه از عبارت کشف المحجوب برمی آید، ظاهراً از قدیم در لسان صوفیه تمثیل و رمز حال روح را در آلایش به تعلقات عالم حسی تصویر می کند. ت

قصهٔ محمود و ایاز (§ ۱۷۰ج) نیز چنانکه سلطان ولد هم[۵] خاطر نشان می کند مشتمل بر رمز و کنایه است و در ماجرای چارق و پوستین ایاز تمثیل روح انسان کامل به بیان می آید که حتی در قاب قوسین قرب هم مرتبهٔ فنا را از یاد نمی برد و از خودی که عبارت از دعوی و هستی است همواره خالی می ماند. در قصهٔ شهری و روستایی (§ ۱۴۴ج) هم شهر رمزی از عالم روحانی و ده کنایه‌یی از عالم جسمانی است. از ین رو، شهری که اهل حقیقت است در ده جز جفا نمی بیند و

خوار و بیقدر و ناشناخته باقی می ماند. ث

این جنبهٔ رمزی را در بسیاری از قصه های مثنوی می توان به نحوی منعکس یافت. چنانکه خود او در مورد قصهٔ اعرابی و خلیفه (§ ۱۵٦پ) به رمزی که در قصه هست اشارت دارد و آن را نقد حال ما می خواند. حتی در داستان مرد تُرْک با درزیی که مضاحک می گفت* هم باز خود تصریح دارد* که کلام شامل رمزست و فی المثل، سکران و افسانه‌جویان عالم مثل آن ترک هستند و عالم غدار به آن درزی می ماند. چنانکه شهوات زدن مضاحک گفتن این دنیاست و عمر چون آن اطلس است که درزی غدار عالم آن را به مقراض شهور پاره پاره می دزدد و به هدر می دهد. ج

در حکایت قلعهٔ ذات الصور* هم (§ ۱۸٤ث وج) با آنکه در مثنوی و با مثنوی ناتمام می ماند، از طرز طرح قصه پیداست که گوینده به جنبهٔ رمزی نظر دارد. از اشارت به شهزاده‌یی که در اندرون گاو تن پنهان است* برمی آید که رمز باید مربوط به سرّ حقیقت باشد که در ورای عالم ظاهر مخفی است و مثل دختر پادشاه چین تا وقتی عارف راز آشنایی که دایهٔ دختر رمز آن است طالب را هدایت و دلالت نکند، وجود وی از دسترس ادراک دور می ماند. با اینهمه، قلعهٔ ذات الصور و پادشاه چین و پسران پادشاه نیز چنانکه شارحان غالباً خاطر نشان کرده اند [٤۱]، خود در مجموع حکایت متضمن معنی رمزی به نظر می آیند و داستان با آنکه در مثنوی ناتمام می ماند، در مقالات شمس که ظاهراً مأخذ مولانا در نظم آن، کلام وی باشد، به اجمال نقل می شود و در هر حال، آخرین داستان طولانی مثنوی هم مثل اولین داستان آن، احوال روح عارف و ارتباط آن را با عالم حس و ماده در صورت رمز مطرح می کند. چ

۱۸۰

اما جنبهٔ رمزی اختصاص به حکایات طولانی مثنوی ندارد و قصه های کوتاه آن، که غالباً از مقولهٔ لطایف و نوادر به شمارند نیز احیاناً ممکن است مبتنی بر جنبهٔ رمز و کنایه باشند. با آنکه این لطایف و نوادر در عین حال بعضی شان

۱۷۹/ ۱ـ مآخذ قصص/ ۳۳ ۲ـ جامع الاسرار/ ۵۳٦ ۳ـ کشف المحجوب/ ۸
٤ـمرصاد العباد/ ۱۳۲ ۵ـ ولد نامه/ ۲۹

۱۷۹/ * ب: ۳۵/۱ ــ ، ۳۰۸۵/٤ ــ پ:۱۹۱۳/۱ ، ۳٤٦۷/۱ ت: ۳۲۳/۲ ــ ج: ۱٦۷۳/٦ ــ ، ۱۷۱۹/٦ ــ چ: ۳۵۸۳/٦ ــ ، ۳۵۸۱/٦ ــ

بالنسبه کوتاهترند و برخی طولانی تر، باز به هر حال در اکثر آنها نوعی نکتهٔ طنزآمیز یا نیش زهرآلود انتقادی هم هست. بعضی از آنها، یادآور اقوال شوریدگان عطار یا سخنان منسوب به مجانین‌عقــلا (§ ۶۸ب) به نظر می آید. الف

پاره‌یی از ین لطایف، مثل قصه تیرانداز و ترسیدن او از سواری که در بیشه می رفت*، قصهٔ کشیدن موش مهار شتر را* و قصهٔ شکایت استر پیش اشتر*، در مقالات شمس هم هست. تعدادی از آنها نیز در کتابهایی چون ربیع الابرار زمخشری و جوامع الحکایات عوفی یا در مثنوی های سنائی و عطار سابقه دارد چنانکه پاره‌یی از آنها هم به احتمال قوی باید از افواه عامه مأخوذ باشد. معهذا طرز بیان مولانا در تمام این گونه قصه ها، غالباً لطف و ذوق خاصی به آنها می دهد. ب

به هر حال، اینگونه قصه ها با آنکه غالباً بر سبیل استطراد در طی کلام می آیند، در برخی موارد غیر از معنی ظاهر، نوعی اشارهٔ مضمر هم به یک معنی مخفی دارند. بعضی شارحان مثنوی، حتی در ین قصه‌های کوتاه هم به اینگونه معانی رمزی توجه بیشتر نشان می دهند. از ینجمله، قصهٔ شاگرد احول و استاد*، رمزی دارد از حال سالک نو راه که از شهود وحدت محروم است و هنوز ذوالعینین [۴۲] نیست. تمثیل مگس و بول خر*، رمزی از کار پیران مدعی است که از بیخبری حال خود را با آنچه خاص کاملان است قیاس می کنند و در عالم پندار وضع خود را تصویری از حال آنها گمان می برند. قصهٔ نحوی و کشتیبان*، به زبان رمز حاکی از ین معنی است که در نیل به نجات، چیزی که اهمیت دارد نحو زبان و آرایش قول و تجوید بیان نیست، نحو دل و پیرایش آن از زواید و فضول است. و این همان چیزی است که مولانا آن را مرتبهٔ «محو»* می خواند و تعبیری دیگر از مفهوم موت قبل از موت (§ ۱۰۵عا) است. پ

همچنین قصهٔ منازعت چهار کس جهت انگور*، به طور رمزی نشان می دهد که خلق جملگی از حقیقت واحدی حلاوت ذوق می جویند، چیزی که آنها را در ین باب به اختلاف می افکند تفاوت در لفظ است که به خود آنها مربوط است نه به حقیقت. به علاوه، برای رهایی از ین اختلافات و نیل به حقیقت، هدایت و ارشاد صاحب سرّ عزیزی لازم است که زبان همه خلق بداند و او شیخ مرشدست. قصهٔ پیل و کوران*، به طور ضمنی حاکی از ین اشاره است که حقیقت در مقابل محدودیت وجود انسان عظمت نامحدود دارد و جویندگان آن هیچ یک نمی توانند برتمام وسعت آن احاطه بیابند. همین دقیقه موجب می شود تا منازعات خلق در باب حقیقت نابجا باشد. چرا که هیچ یک از منازعان بر کلّ حقیقت واقف نیست، و

آنچه وی دعوی می‌نماید ناچار ادراک خصم را نفی و ابطال نمی کند. ت

قصهٔ مرد دومو با آئینه‌دار* هم که مأخوذ از مقالات شمس به نظر می‌آید نه فقط در وجود آئینه‌دار حال کسی را تصویر می کند که حیرت او را از بحث و تفکر مانع می آید، بلکه در عین حال به طور رمزی نشان می دهد که تمیز بین حلال و حرام و خیر و شر و نفع و ضر تعلق به اهل رسوم دارد و نزد آنکس که مثل آنچه در تمثیل مری کردن چینیان و رومیان (§ ۲۶۲ت) آمده است از دل صافی و صیقل شدهٔ خویش آئینه در دست دارد و وجود آئینه‌دار در ین قصه رمز حال اوست، درخور اشتغال خاطر وصرف وقت نیست. و اهل حال سر همت به مباحثات اهل قال فرود نمی آورند. ث

۱۸۱

بسیاری از ین لطایف و نوادر مثنوی خواه مشتمل بر جنبهٔ رمزی باشد خواه نباشد، غالباً نکته‌یی انتقادی یا تعلیمی را متضمن است. از جمله، قصهٔ مست و محتسب*، غیر از کنایه طنزآمیزی که در بارهٔ مرشدان عصر و دکاندار بهاشان دارد شامل بیان این تعلیم هم هست که علم و شناخت واقعی با تعریف و توصیف لفظی حاصل نمی شود، تجربهٔ باطنی لازم دارد. و این همان معنی است که امام غزالی هم آن را با تعبیری مشابه در المنقذ من الضلال[۱] به بیان می آورد و در کیمیای سعادت[۲] نیز در تقریر آن به این بیت استشهاد می کند که: گر می دو هزار رطل بر پیمایی تامی نخوری نباشدت شیدایی! الف

در قصهٔ موری که بر کاغذ می رفت* نیز هر چند تمثیل به طور رمزی نشان می دهد که شناخت حقیقت آثار صنع که خط کاتب نشانی از آن است برای مور که خود رمزی از عقل جزوی به شمارست ممکن نیست و ادراک عقل جزوی، از آثار صنع از حدّ نقش و رنگ ظاهر حسی آنها در نمی گذرد، باز بیشتر ناظر به تعلیم و القاء این معنی است که همین عقل جزوی نیز در افراد انسان مراتب متفاوت دارد و هر کس به قدر فهم و استعداد خویش در کشف اسباب و علل توفیق دارد و با اینهمه، اهل عقل بحثی هم از حدّ ادراک و اثبات اراده‌یی که جنبانندهٔ قلم است و آنچه آنها از وی تعبیر به علّت اولی می کنند جز همین اراده نیست تجاوز نمی کند و بدینگونه عقل جزوی که همان عقل بحثی است راه به ادراک حق ندارد؛ از آنکه آنجا عقل

۱۸۰/ * ب: ۳۱۶۳/۲~، ۳۴۳۶/۲~، ۱۷٤٦/۳~ پ: ۳۲۷/۱~، ۱۰۸۲/۱، ۲۸۳۵/۱~، ۲۸٤۱/۱ ت: ۳٦۸۱/۲~، ۱۲۵۹/۳~ ث: ۱۳۷٦/۳

حیران است و جز حیرت طریقی ندارد.

ب
در بعضی موارد، تعلیم این گونه قصه‌ها به حکمت عملی و مباحث مربوط به سلوک و اخلاق راجع می‌شود و تجربه‌یی از زندگی هر روزینه را در قالب لطیفه‌یی کوتاه به بیان می‌آورد. قصهٔ تنها کردن باغبان صوفی و فقیه و علوی را از همدیگر*، این فایدهٔ اخلاقی را تعلیم می‌کند که یاران همراه چون به سخن نفاق افکنان گوش دارند و از یکدیگر جدا گردند، دستخوش آزار و هجوم خصم می‌شوند و حفظ و ثبات و قدرت ناشی از جمعیت را از دست می‌دهند.

پ
در پاره‌یی موارد، این تعلیم مشتمل بر جوابی است رندانه برای یک مسألهٔ مربوط به عقاید یا اخلاق. از جمله، قصهٔ سؤال کردن بهلول آن درویش را* که چون بهلول حال وی را می‌پرسد، در پاسخ می‌گوید چگونه باشد حال آنکس که دایم تمام کارها بر وفق مراد اوست. مولانا در طی این لطیفهٔ زیرکانه نشان می‌دهد که رضا به قضای حق، شرط نیل به راحت و آسایش خاطر است، و آنکس که به این مرتبه رسیده باشد، با تمام احوال عالم که لابد مجاری آن بر وفق حکم حق است، البته توافق تام دارد و هیچ جا احساس ناخرسندی و تشویش خاطر نخواهد کرد.

ت

۱۸۲

تعداد دیگری از ینگونه قصه‌ها، متضمن لطایف انتقادی است دربارهٔ عادات و رسوم خلق. از جمله، قصهٔ بقال و طوطی*، طرز تفکر عام را که از کوته‌بینی و تنگ‌نظری عامیانه غالباً همهٔ امور عالم را از حال خویش قیاس می‌گیرند و گویی خود را محک و میزان همه چیز می‌پندارند انتقاد می‌کند. قصهٔ کبودی زدن قزوینی*، نازک طبعی و کم ظرفی اهل دعوی را انتقاد می‌کند (§ ۱۱۲ پ) که لاف مردی دارند اما پای مردی ندارند.

الف
حکایت مفلس و منادیان قاضی*، نشان می‌دهد که آنکه حرص، گوش ادراک او را بسته است با بانگ طبل و دهل هم نمی‌توان آنچه را با توقع و آرزوی او توافق ندارد در گوش او فرو کرد. داستان شغال و خم رنگ*، ناظر به نقد حال کسانی است که دعویهای گزاف دارند، اما چون پای امتحان آید خوار و بیرونق می‌مانند. قصهٔ اعرابی و سگ*، تصویر حال آنگونه کسان است که در محنت عزیزان به زبان اظهار تلطف و محبت می‌نمایند، اما آنجا که پای بذل مال در میان

۱۸۱/ ۱ـ المنقذ، چاپ مصر/ ۲۰ ۲ـ کیمیای سعادت ۴۸۴/۱

۱۸۱/ * الف: ۲۳۸۷/۲ ب: ۳۷۲۱/۴- پ: ۲۱۶۷/۲- ت: ۱۸۸۴/۳

آید واپس می کشند. مضمون قصه، یادآور لطیفه‌یی مشابه است در گلستان سعدی[1] در باب پدری ممسک و پسرش که رنجور بود و مشرف به هلاک. ب

پاره‌یی از ین نوادر نیز محتوی انتقاد از طبقات اجتماعی است و در بعضی موارد طنزهای لطیف یا هزل های خشن نیز در ینگونه نکته بینی ها جلوه دارد. از جمله در قصهٔ آن پادشاه که به مسجد جامع می رفت*، از زبان مردی که از دست نقیبان و شاطران وی چوب خورده بود حال اهل قدرت را انتقاد می کند که کار خیرشان اینگونه مایه آزار خلق است تا از کارشان آنچه خیر نیست چه حاصل دارد؟ در داستان فقیه و دزد دستار*، به طور ضمنی بر ین دانشمندان طعنه می زند که برای صید خلق، دستار بزرگ بر سر می بندند و هر دلق پاره و پنبه و پوستینی که یابند درون آن دستار پنهان دارند تا خلق از بزرگی دستارشان فریب بخورند و آنها را بدان سبب در خور تکریم بیابند. پ

در حکایت معلم و کودکان مکتب*، ضمن اشارت به این نکته که القاء وهم ممکن است تن و جان انسان را رنجور کند، حال ساده‌لوحی طبقهٔ معلم را نشان می دهد که انس با اطفال، بسیاری از آنها را در سطح فهم و ادراک کودکان نگهمیدارد و مانع از رشد عقل و درایت آنها می شود. در بین اینگونه قصه ها که متضمن نقد احوال طبقات خلق است، قصهٔ پیرمرد و طبیب*، زود خشمی و بیطاقتی پیران را ناشی از رنجوری و ضعف سالخوردی آنها فرامی‌نماید و نشان می دهد که خود آنها هم غالباً متوجه این نکته نیستند و احیاناً طبیب را هم که بخواهد آنها را به منشأ این احوالشان آگاه نماید به باد فحش و شتم می گیرند. قصهٔ آن درویش که از صاحبخانه هر چه در خواست جواب رد شنید*، ضمن آنکه بیرعایتی خلق را در حق سائلان و محتاجان نقد می کند، خشونت طبع نرگدایان و خواهندگان پرروی بدخو را هم با طرز بیانی که خالی از رکاکت نیست تصویر می کند. ت

۱۸۳ از سایر لطایف و نوادر، پاره‌یی مربوط به احوال مردم بلاد خاص یا اقوال و اطوار اشخاص مشهورست و از ین میان، بعضی حکایات اخلاقی است و

۱۸۲/ ۱ـ گلستان، باب ششم، حکایت هفتم

۱۸۲/ * الف: ۲٤۷/۱~ ، ۲۹۸۳/۱ ب: ۵۸۵/۲~ ، ۷۲۱/۳~ ، ٤۷۷/۵~ پ: ۲٤٦۵/٦~ ، ۱۵۷۸/٤~ ت: ۱۵۲۲/۳ ، ۳۰۸۸/۲ ، ۱۲۵۰/٦~

برخی متضمن طنز یا هزل. از جمله، در بین حکایات مربوط به اهل بلاد خاص، قصهٔ بوبکر سبزوار* و قصهٔ عمر در شهر کاش* مضمون واحد دارند (§ ۱۷۰ پ) و حال اهل سنت را در بین شیعهٔ این بلاد مولانا همچون حال مرد حق در میان نااهلان نشان می دهد. قصهٔ مرد گیلانی و درویش* هم که ظاهراً اشارتی به ناسازگاری اقلیم بحری و مرطوب گیلان برای اهل سایر بلاد و تا حدی نظیر شهرت نامساعدی هوای جرجان برای اهل خراسان[۴۳] به نظر می رسد، در عین حال ناخرسندی مرد گیلانی را از هوای سرزمین خویش که ظاهراً منشأ مثل معروف: مرگ می خواهی برو به گیلان[۱]، شده باشد نشان می دهد.

الف

از حکایات مربوط به اشخاص مشهور، حکایات راجع به لقمان حکیم [۴۴] چاشنی تعلیم اخلاقی جالبی دارد و پاره‌یی از آنها با قصه های منسوب به ایسو پوس+ یونانی و امثال آن ممکن است مربوط باشد[۲]. از اینگونه است حکایت متهم کردن غلامان، لقمان را در باب میوه‌ها که خوردند* و لقمان از خواجه درخواست تا خواجه‌تاشان وی را جملگی آب گرم در دهد و در بیابان بدواند تا از آنچه باز می گردانند حال آنها به امتحان معلوم آید. این حکایت، در روایات اقدمین نیز سابقه دارد. قصهٔ لقمان و خربزهٔ تلخ که از دست خواجه خورد و روی در هم نکشید* نیز معرّف حکمت لقمانی است و نظیر آن در روایات مربوط به ادب و اخلاق بسیارست[۳]. قصهٔ لقمان با داود* هم که مضمون آن در یک قطعه از گلستان شیخ نیز هست،حکمت لقمان را با وحی انبیا مربوط می کند و از همین جاست که علم یونانیان راهم مع الواسطهٔ لقمان و از طریق انباذقلس مأخوذ از تعلیم وحی پنداشته اند[۴].

ب

در بین اینگونه قصه ها حکایات جوحی (= جحی) و اشارت راجع به عباس دبس (=دوس) و همچنین حکایات دلقک از جمله داستانهای عامیانه‌یی است که ظاهراً در عهد کودکی مولانا در باب مسخرگان و لطیفه‌پردازان معروف ولایت در افواه عام نقل می شده است.

پ

البته حکایات جوحی در کتب ادب غالباً حاکی از شهرت به حماقت است و عبارت احمق من جحی[۵] زبانزد عام و مربوط به همین شهرت اوست. از اشارت ابن النديم برمی آید که مجموعه‌یی از حکایات وی در زمان تألیف کتاب الفهرست وجود داشته است[۶]. و از این نکته که منوچهری طنز جحی را در ردیف نام بوبکر ربابی ذکر می کند پیداست که جحی به طنز و هزل هم شهرت داشته است. در مثنوی هم قصهٔ چادر پوشیدنش در میان زنان*، رنگ هزل دارد وداستان جوحی وزنش با قاضی* هم معرّف طنز و لاغ است. پیداست که قصه های او مثل آنچه در

باب نصرالدین خوجه یا ملانصرالدین نقل شده است، معجونی است از هزل و طنز آمیخته به ساده لوحی یا ساده‌نمایی که شیوهٔ بعضی نقادان و طنز پردازان است. اما قصهٔ جوحی و جنازه که در مثنوی است (§ ۱۷۷ ث) در بعضی مآخذ به ابن‌دراج منسوبست نه جحی؛ هر چند غالب اینگونه حکایات در مجموعه‌های مربوط به جحی هم به هر حال هست. ت

در باب دلقک که ندیم و مسخرهٔ سید شاه ترمذ از سادات و حکام محلّی ترمذ بوده‌است، درمثنوی سه حکایت آمده است. نام دلقک رابه صورت طلخک یاطلحک در باب یک مسخره و ندیم سلطان محمود غزنوی هم نقل کرده‌اند.[7] به هر حال، در باب دلقک سید اجلّ ترمذ قصهٔ عذر گفتنش در نکاح فاحشه* طنزی تلخ دارد. حکایت مات کردن دلقک سید شاه ترمذ را* نیز متضمن نقد و طعنی ظریف در باب خشونت طبع و استبداد رأی فرمانروایان عصرست. قصهٔ دلقک و منادی ملک ترمذ* هم در واقع نوعی دهن کجی نسبت به حکم‌های هوسناکانه پادشاهان است و در عین حال تصویری از تحریکها و توطئه‌های رایج در دربارهای اهل قدرت. ث

۱۸۴

این نکته که اکثر حکایات و تمثیلات مثنوی مسبوق به حکایات کتب یا مأخوذ از روایات عامه است، به هیچ وجه اصالت سبک قصه‌پردازی او را محل تردید نمی‌سازد. خاصه که غالباً در آنچه از متقدمان یا از افواه اهل عصر از ینگونه حکایات اخذ می‌کند، تصرف‌های بدیع می‌نماید و به هر حال آنها را به نحوی که جرّ جرار کلام درج و نقل آنگونه حکایات را در طیّ کلام وی اقتضا دارد به نظم می‌کشد و تا حدی از صورت معهود و مسبوق بیرون می‌آورد. این تصرف‌ها که غالباً حاکی از مهارت گوینده در شیوهٔ قصه‌پردازی است، گاه عبارت از تلفیق قصه‌یی با اجزاء قصهٔ دیگرست و گاه مشتمل بر حذف بعضی جزئیات از آنچه در روایت سابق قصه مذکورست و به هر حال، غالباً مبنی بر رعایت سرّقصه و توجه به آن امری است که روح و تعلیم حکایت و تمثیل محسوبست. الف

۱۸۳/ ۱ـ امثال و حکم ۱۵۳۲/۳ ۲ـ از چیزهای دیگر/ ۷۵~ ۳ـ مآخذ قصص/ ۵۵~ ۴ـ قفطی/ ۱۵، مختصرالدول/ ۵۰ ۵ـ مجمع الامثال ۴۰۳/۱ ۶ـ الفهرست طبع طهران/ ۳۷۵ ۷ـ لطایف الطوایف/ ۶ـ۲۹۵

۱۸۳/+ Esope = Aesopus

۱۸۳/* الف: ۸۴۵/۵~ ، ۳۲۲۰/۶ ، ۱۲۳۷/۶~ ب: ۳۵۸۴/۱~ ، ۱۴۶۲/۲~ ، ۱۸۴۲/۳ ت: ۳۳۲۵/۵ ، ۴۴۴۹/۶ ث: ۲۳۳۳/۲ ، ۳۵۰۷/۵~ ، ۲۵۱۰/۶

فی المثل، در حکایت پادشاه و کنیزک (§ ۱۴۹ب) اجزاء گونه گون را از حکایات مختلف که در چهار مقالهٔ عروضی، قانون ابن‌سینا، و اسکندرنامهٔ نظامی است به هم می‌آمیزد و آنچه از ین ترکیب به وجود می‌آید به نحو جالبی برای سرّ قصه که می‌بایست در دنبال ابیات «نی نامه» «نقل حال ما»* باشد، تعادل و تناسب می‌یابد. در قصهٔ بازرگان و طوطی*، صورت داستان مولانا و صحنه‌آرایی‌های آن با آنچه در روایت اسرارنامهٔ عطار هست به طور بارزی تفاوت دارد. اگر منبع الهام او فقط همین داستان عطار بوده باشد، تصرف او در نقل قصه، حاکی از قدرت فوق‌العاده‌یی در هنر قصه‌پردازی است.

ب

در قصهٔ اعرابی و خلیفه* هم نشانهٔ این تصرف پیداست. چون در جوامع الحکایات عوفی که ظاهراً مأخذ آن و نمونه‌یی از صورت رایج عامیانهٔ قصه است زن اعرابی نقشی ندارد و مولانا این نقش را ظاهراً بدانجهت در طیّ قصه وارد می‌کند که تا در تقریر رمز قصه نقش نفس را که زن رمزی از آن است در مقابل نقش عقل که مرد مظهر آن محسوبست قرار دهد و چالش بین عقل و نفس را که انسان همواره در اعمال خویش با آن سر و کار دارد در اینجا نیز نشان دهد. در حکایت امرودبن (§ ۱۷۷خ‌ود) هم برخلاف آنچه در روایت اروپائی قصه هست، لازم نمی‌بیند بعد از پایان ماجری، درخت امرود را که ممکن است بعدها یک تجربهٔ دیگر آن را به کلی فاقد خاصیتی که زن در بارهٔ آن ادعا دارد نشان دهد قطع نماید و از بیخ برآرد. چرا که در روایت وی، صورت قصه مورد توجه نیست. و چون همین مقدار هم آنچه را در نظر مولانا سرّ قصه محسوبست به بیان می‌آرد، بازگشت به قصهٔ درخت و قطع کردن آن خارج از ضرورت و خلاف اقتضای بلاغت منبری او در شیوهٔ قصه‌پردازی است.

پ

در داستان حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه جهت غریمان به الهام حق* هم مولانا داستان غریمان شیخ را که خود در تذکرة الاولیاء عطار مذکورست[۱] با داستان کودک حلوا فروش که در باب احوال شیخ ابوسعید ابی الخیر[۲] منقول است به هم می‌آمیزد و این تلفیق و ترکیب دو حکایت، به قصهٔ کودک حلوا فروش که نقل آن مورد نظر مولاناست، غرابت و جاذبهٔ بیشتر می‌بخشد و با اسناد آن به شیخ احمد خضرویه و ربط دادنش به قصهٔ غریمان وی، معلوم می‌دارد که هرچند رحمت حق دوستان او را محروم نمی‌گذارد، باز در گرو تضرع و دعای خالصانه هم هست.

ت

داستان قلعهٔ ذات‌الصور* نیز (§ ۱۷۹چ) که آنچه در مقالات شمس در باب آن آمده است جز طرح موجزی از تمام قصه نیست، در روایت مولانا با وجود

استطرادهایی که آن را زیاده طولانی کرده است، در حدی که سرّ قصه آن را اقتضا داشته است نقل شده است و مولانا اصل عامیانهٔ روایت را که نمونهٔ آن در حکایت «گل به صنوبر چه کرد؟» باقی مانده است[٤٥]، باتصرف هنرمندانه‌یی تلخیص کرده است، و با آنکه حکایت وی ناتمام مانده است، قدرت تصرف و مهارت قصه‌پردازی وی حتی در همین صورت ناتمام قصه پیداست. ث

حکایت گل به صنوبر چه کرد که در واقع نمونه‌یی از یک صورت عامیانهٔ قصه است، مشتمل بر حوادث و «دگرگونی»های بسیارست که بدون شک اخذ و نقل آنها در مثنوی بدون این تلخیص و تصرف غیرممکن یا لااقل موجب ملال گوینده و مستمع هر دو بوده است. اما این نکته که در پایان حوادث، از بین شهزادگان طالب (§ ۲۸ح) ، برادرسومین و آن هم به دلالت و ارشاد دایه موفق به نیل مراد می‌شود ظاهراً مضمون عمده‌یی است که قصه را برای هدف مولانا و آنچه در اولین حکایت مثنوی در باب پادشاه و کنیزک هم نظر به بیان آن داشت و عبارت از لزوم وجود مرشدی الهی برای نیل به نجات روح از تعلقات عالم حسی است مناسب می‌کرده است. با آنکه مأخذ مولانا احتمال دارد صورت موجزی از قصه و یا فقط همان روایت باشد که شمس تبریز از آن نقل می‌کند، این نکته که در ین گونه قصه‌های عامیانه نقش برادر کهین و همچنین هدایت و ارشاد کسی که از اسرار مخفی خبر دارد، قاطع ولازم است در روایت مولانا هم انعکاس دارد، و این دو نکته قصه را در شمار افسانه‌هایی در می‌آورد که مربوط به مراسم تشرف در مجامع رمزی است. شک نیست که جمع یاران مولانا هم اهل اسرار بوده‌اند و تمام مثنوی خود به یک معنی سرّحکایتهایی است که نی در پردهٔ رمز به زبان دارد. ج

در عین حال، با آنکه در حکایات نوادر مولانا احیاناً به «خوشایندی» مخاطب هم نظر دارد، در حکایات طولانی‌تر هدف عمدهٔ او همواره آموزندگی است و از همانجا که اولین داستان مثنوی را نقد حال می‌خواند پیداست که در نزد او صورت قصه ارزش تصویر و تمثیل دارد، نه هدف تخییل و تفریح. از همین روست که خود بر کسانی هم که درحکایات نظر به فرجه و تفریح دارند عتاب سخت می‌کند و بر آنها طعن‌ها می‌راند*. ظاهراً به سبب همین جنبهٔ تمثیلی قصه‌هاست که در روایات مولانا جز در آنچه به معجزات و کرامات مربوط می‌شود داستان غالباً خود را در چهارچوب واقعیات تجربی محدود می‌دارد و از هیجانهای تند و تخیلهای دور و دراز تا حدّ ممکن فاصله می‌گیرد. چ

با این همه قصه، که نيِ بی‌زبان در مثنوی بر زبان می‌آورد باز قصهٔ خود را

ناگفته می گذارد. اما مولانا که قصهٔ سرّ رسول ونیِ رُسته از چاه را در بارهٔ شور و سوزِ نی نقل می کند[۳]، می داند که نی هیچ سّری را نمی تواند پنهان بدارد. اما خاطر نشان می کند که سرّ این قصه را رخصت اظهار نیست و آنکس که حس وی از نور وحیِ دل بهره ندارد به در یافت آن راه نمی تواند یافت*. ح

۱۸۴/ ۱ـ تذکرة الاولیاء ۱/۲۹٤ ۲ـ اسرارالتوحید، چاپ ژوکوفسکی/ ۱۲۳ ۳ـ مناقب ۱/۳-٤۸۲

۱۸٤/* ب:۱/۳۵ ، ۱/۱۵٤۷- پ:۱/۲۲٤٤- ت:۲/۳۷٦- ث:٦/۳۵۸۳- چ:٤/۳٤٦۳- ح:۱/۸

درقلمرووحی

۱۸۵ این نکته که زمینهٔ فکر و بیان مثنوی بیش از هر چیز متأثر از قرآن کریم به نظر می رسد نه فقط از آنجا ناشی است که متصوفه مبادی و تعالیم خود را غالباً به قرآن منسوب یا مربوط می کرده‌اند و حتی در عین آنکه به نقل احادیث چندان عنایت نداشته اند و اخذ و ضبط آن را از مقولهٔ اشتغال به علم قال و علم رسمی و بحثی تلقی می کرده اند [۱] باز بر تلاوت و ختم قرآن مواظبت و مداومت داشته اند، بلکه در مورد مولانا و مثنوی این کثرت و تنوع اشارات و معانی قرآنی تا حدّ زیادی مخصوصاً ناشی از همان سابقهٔ اشتغال شخصی و خانوادگی وی به حرفهٔ وعظ و تذکیر هم بوده است.

الف

به علاوه چنانکه پیداست، رسم تلاوت قرآن به وسیلهٔ قاریان حاضر در پای منبر [۲] و ضرورت احاطهٔ واعظان بر معانی قرآنی که قاریان در حضور آنها می خوانده اند و همچنین لزوم اطلاع آنها بر آیات احکام و حکایات انبیا که احیاناً حاضران مجلس وعظ از آنها می پرسیده‌اند، طبعاً حفظ قرآن و احاطه بر معانی و الفاظ آن را در آن ایام بر وعاظ بزرگ عصر الزام می کرده است.

ب

همین احاطه بر قرآن و همچنین بر حدیث نیز که مجالس این وُعاظ را از **قالَ اللّهُ وقالَ رسولُ الله** مشحون می داشته است توجه و ازدحام عام را به مجالس وعظ آنها سبب می شده است. خاصه که واعظ در تفسیر آیات و نقل احادیث به ذکر حکایات سلف و قصه های لطیف عبرت انگیز نیز می پرداخته است و بدینگونه با اخذ الهام از سؤال سائل یا از مضمون آیاتی که قاری در پیش منبر او می خوانده است قال الله وقال رسول الله را با حکایات جالب و تفسیرهای لطیف می آراسته است و مجلس خویش را شور و حالی می بخشیده است.

پ

البته اشتغال مولانا به تدریس هم که ظاهراً شامل مباحث مربوط به فقه و عقاید بوده است تبحر در اسرار آیات را که مستند عمدهٔ تمام این مباحث به شمارست نیز بر وی الزام می کرده است. اما بدون شک عامل عمده‌یی که ذهن وی را به معانی قرآنی مشغول می داشته است همان اشتغال وی به وعظ و تذکیر بوده است (§ ۴۵ ج، ۴۷ ح وح) که خود مثنوی و مجالس نظم آن نیز حاصل نظیر آن مجالس محسوبست. نیز ضرورت تطبیق مواجید و معارف منقول از مشایخ صوفیه و مقامات و مقالات آنها که احیاناً نزد قشریهٔ متشرّعان اهل سنّت نیز مطعون بوده است با نصّ آیات قرآن یا فحوای اشارات آن، رجوع مستمر به قرآن و سعی در فهم دقایق آن را بر مولانا الزام می کرده است. ت

باری تأثیر قرآن هم در لغات و تعبیرات مثنوی جلوه دارد، هم در معانی و افکار آن پیداست. و کثرت و تنوع انحاء این تأثیر به قدری است که نه فقط مثنوی را بدون توجه به دقایق قرآن نمی توان درک و توجیه کرد، بلکه حقایق قرآن هم در بسیاری موارد به مدد تفسرهایی که در مثنوی از معانی و اسرار کتاب الهی عرضه می شود بهتر مفهوم می گردد، و از ین حیث مثنوی گه‌گاه همچون تفسیری لطیف و دقیق از تمام قرآن کریم محسوب می شود که هم طالبان لطایف و حقایق از آن بهره می یابند، هم کسانی که به الفاظ و ظواهر اقتصار دارند آن را مستندی سودمند می توانند یافت. ث

بدینگونه اشتمال برمعانی و لطایف قرآنی در مثنوی تا حدّی است که از این کتاب نوعی تفسیر صوفیانه، موافق با مذاق اهل سنت می سازد، و باآنکه این نکته تمام و یژگی های مثنوی را شامل نیست، طرزتلقی خود مولانا را از مثنوی که وی در آن غالباً به چشم اثری الهامی و کتابی که طعن و نفی آن در حکم طعن و نفی قرآن و شریعت باشد می نگرد.[1]

البته تفسیر مولانا در عین آنکه تأویلات صوفیه و آنچه را در نزد آنها اشارات نام دارد متضمن هست، با اینهمه، توجه به تأویل، احتمال تفسیر ظاهری و لفظی، بلکه تقدم عبارات را بر اشارات در نزد وی نفی نمی کند. چنانکه هر چند در بسیاری موارد آیات و اشارات مربوط به عالم کبیر را بر وفق شیوه‌یی که صوفیه «تطبیق» می خوانند [۳] با اسرار عالم صغیر که وجود انسان است منطبق می کند، یا اشارات راجع به انبیا را با احوال انسانهای عادی تطبیق می نماید، اما این طرز تلقی به هیچ وجه در نزد او متضمن نفی مفهوم ظاهر نصّ آیات و اشارات نیست. ج

چ

۱/۱۸۵ــ مناقب افلاکی ۱/۲۹۱

۱۸۶ طرز تلقی مولانا از قرآن حاکی از استغراق تامّ و مخصوصاً از عشق و تسلیم مخلصانهٔ گویندهٔ مثنوی نسبت به کلام الهی است. و وی در طیّ آن در عین آنکه در اسرار و معانی گه‌گاه به شیوه‌یی نزدیک به طریقهٔ اهل اشارت، مثل ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی، گرایش دارد، ظاهر را هم بی هیچ تأویل می پذیرد و چون و چرا و بحث عقلی را در مقابل آن به هیچ وجه جایز نمی یابد.

الف داستان انکار کردن فلسفی* بر قرائت آیهٔ کریمه **اِنْ اَصْبَحَ ماءُکُم غَوراً** (۳۰/۶۷) از همین طرز تلقّی وی حکایت دارد که مولانا در طی آن جحود و جسارت فلسفی را در باب قرآن داعی تنبیه و عقوبت وی می یابد. همچنین تعظیم و تکریم در حق قرآن در داستان مرتد شدن کاتب وحی* که چون به قول مولانا پرتو وحی رسول بر وی زد آن را پیش از خود پیغمبر فروخواند و به همین سبب به وهم خطا خود را هم محل نزول وحی پنداشت نیز انعکاس دارد.

ب این قصهٔ مثنوی تا آنجا که به داستان عبدالله‌بن سعدبن ابی السرح مربوط می شود از سهو تاریخی خالی نیست. این عبدالله که قصهٔ مرتد شدن او را بدون ذکر نامش مولانا در طیّ این قصه روایت می کند برخلاف آنچه از داستان مثنوی برمی آید در کُفر نَمُرد و با آنکه رسول در فتح مکّه به قتل وی اشارت کرد، به شفاعت عثمان که برادر رضاعی وی بود عفو شد یا اجراء حکم در حق وی موقوف ماند و حتی عثمان بعدها در دوران خلافت خویش وی را سردار لشکر و والی مصر هم کرد. مولانا در اینجا ظاهراً حال او را با حال مرتدی دیگر که عبدالله خطل [٤] نام داشت و در روز فتح مکه به اشارت رسول به قتل آمد خلط کرده باشد.

پ با اینهمه قصهٔ کاتب وحی طرز تلقی مولانا را از وحی و قرآن که در آن باب در جای جای مثنوی نیز مکرر سخن می گوید نشان می دهد و طعنی را که بر فلسفی و طرز تلقی او از وحی و قرآن واردست در ینجا هم به نحو دیگر خاطرنشان می کند و آن را ناشی از کبر وی و علاقه اش به ناموس و شهرت می داند که مثل بند آهن وی را فرو می بندد* و از گرایش به حق باز می دارد.

ت آنچه مولانا در بارهٔ قرآن به بیان می آورد در ردّ دعوی کسانی که از روی جهل ومکابره و بدون ادنی تحقیق و مطالعه، وی را متمایل به مقالات الحادی پنداشته اند(§ ۳۹۹ت) جای تردید باقی نمی گذارد، و پیداست که جَوِّ قرآنیِ حاکِمْ بر مثنوی تنها ناشی از تبحر گوینده در الفاظ آیات و از باب پیروی از اقتضای حرفه تذکیر نیست، ناشی از تدبّر و استغراق مستمر مولانا در لطایف قرآن است؛

نهایت آنکه اقتضای حرفه و تربیت خانوادگی هم ناچار ذهن وی را در طیّ زمان همواره در لطایف و معانی قرآنی مستغرق می داشته است. ث

این تدبّر و تأمّل در آیت را هم که به هر حال با تحقیق و تدقیق مُلْحِد فلسفی تفاوت بسیار دارد خود وی دایم بر مخاطب مثنوی نیز الزام می کند، و به خاطر همین الزامِ تدبّر و تأمل است که گه گاه وی را در طی تقریر بیان به آیه و سوره‌یی از قرآن ارجاع می نماید. ج

۱۸۷

به هر حال بر کسانی که قرآن را بدون تعمّق در حقایق و اسرار آن می خوانند مولانا غالباً طعن و عتاب دارد و گاه به آنها خاطرنشان می کند که وقتی قرآن را برای دفع وسواس خاطر خویش می خوانند و نمی خواهند جان را به معانی و حقایق آن تحقق دهند دیگر عجب نخواهد بود که مثل مشرکان قریش آن را اَساطیرُ الاَوَّلین بخوانند و در واقع از آن همان بهره‌یی را که از شاهنامه یا کلیله می توان یافت حاصل کنند*. حالِ قاصرْفهمان را نیز که به گمان وی از طعن در مثنوی که تمام آن بر قرآن مبتنی است دستاویزی برای طعن در قرآن می سازند و از قرآن هم چیزی جز لفظ و ظاهر آن درک نمی کنند به حال کوری تشبیه می کند* که چشم بیفروغ وی از ضیاء آفتاب پرز نور هیچ چیز بجز گرمی آن را در نمی یابد. الف

مولانا قرآن را، ظاهراً به استناد آن خبر که قرآن را حبل الله [۵] می خواند، همچون رسنی تلقی می کند که خلق برای نیل به نجات می بایست در آن چنگ زنند و این نکته‌یی است که از اشارت وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمیعاً در قرآن (۱۰۳/۳) نیز مستفادست، و مولانا درین مورد نیز به مناسبت خاطرنشان می کند که چون آنکس که در چاه است دست در رسن زند و آهنگ گرایش بالا در وی باشد رسن وی را به بالا می کشد، اما آنکس که سودای سربالا ندارد بسا که در رسن چنگ می زند تا رسن وی را به قعر چاه فرو برد. از ینجاست که اهل اهواء و ملل و منکران اهل کتاب بدان سبب که قرآن را به میل و خواست خویش تفسیر کردند به تفرقه و ضلال افتادند. بدینگونه، به قول مولانا: زین رَسَنْ قومی درون چَهْ شدند* هرچند که در خود قرآن درباب آنها که از آن هدایت نیافته اند آمده است که: وَمٰا یَضِلُّ بِهِ اِلا الفاسِقینْ (۲۶/۲). ب

بدینگونه، طاعنان قرآن کریم که آن را افسانه و اساطیر خواندند هلاک و

---

۱۸۶ *، ب: ۲، ۱۶۳۳، ۱/۳۲۲۸ – ب: ۱/۳۲۴۰ –

تباه شدند و به تعبیر مولانا معلوم گشت خود آنها افسانه و اساطیر بودند* و قرآن طیّ نسلها و قرنها همچنان سرچشمهٔ نورجان و ینبوع آب حیات* باقی ماند. در بیان سِرّ این دوام و بقاء که قرآن را حافظ سنت و شرع رسول می دارد، مولانا کلام حق را به عصای موسی مانند می کُنَد که وقتی موسی خفته بود عصای وی قاصدان را از وی باز می داشت. همچنین قرنها بعد از رسول، قرآن همواره همچنان باقی خواهد بود و مُنکِران و کافران را از قصد سنت و شریعت وی باز خواهد داشت*. اینجا با استناد به صریح قول قرآن که می گوید **اِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ اِنّا لَهُ لَحافِظُون** (۹/۱۵) مولانا خاطرنشان می کند که الطاف حق هم پیغمبر را به حفظ و دوام قرآن وعده کرد و به وی مژده داد که آن را از تحریف و تبدیل که بر تورات و انجیل واقع شد حفظ خواهد کرد و ملحد و منکر را از دخل در آن باز خواهد داشت* و خداوند این وعدهٔ خویش را نیز همچنان وفا کرد. پ

باری تلقی گویندهٔ مثنوی از قرآن کریم تکریم و شوقی را که صحابه در مورد این کلام خداوند داشته اند به خاطر می آورد. خود وی در باب این شوق و علاقه خاطرنشان می کند که وقتی پیغامبر چیزی از قرآن را بر ین یاران فرو می خواند آنها **کَاَنَّهُم عَلی رُؤُسِهِم الطَّیر** خاموش و آرام می شدند، گفتی پرنده‌یی بر روی سر دارند و اگر هیچ بجنبند از فراز سرآنها پرواز خواهد کرد. در واقع احساس حیرت و اعجاب آنها از اعجاز کلام حق بود که آنها را بدینگونه خاموش می ساخت*. معهذا همین صحابه با تمام شور و شوقی که در باب قرآن داشتند در حفظ قرآن چندان اصراری نمی ورزیدند [٦]. چنانکه هرکس از صحابه که رُبع قرآن را حفظ داشت یاران در مورد وی از روی تعظیم و تکریم **جَلَّ فینا** می گفتند. اما اکثر صحابه به جای سعی در حفظ و تعلّم الفاظ قرآن خود را به معانی آن تحقق می دادند و به اینکه مثل کوران در حکم صندوق قرآن باشند* اکتفا نمی کردند. ت

در نظر مولانا آنچه خاصّان صحابه را بدینگونه با حقیقت و سِرّ قرآن اُنس می داده است البته طهارت باطن آنها بوده است که گویی اشارت **لایَمَسُّهُ اِلاّ المُطَهَّرون** (۷۹/۵٦) آنها را به پسودن و دریافتن لطیفهٔ روحانی آن جواز و توفیق می داده است و آنها به حکم همین طهارت باطنی از آن جام نهانی که فیض آن به خاک تیره حیات می بخشد و مثل کیمیا به هر چه با آن پیوستگی بیابد ارج و بها می دهد جرعه‌یی نصیب یافته اند*. ث

۱۸۷/* الف: ۳٤٦۳/٤~، ٤۲۳۱/۳ ~ ب: ٤۲۱۰/۳ پ: ۴۲۸۵/۳ ، ٤۲۸۹/۳ ، ۱۲۰۰/۳~، ۱۲۱۰/۳ ت: ۳۲٤٤/۵ ، ۱۳۸٦/۳ ث: ۳۷۲/۵

۱۸۸

قرآن در نزد مولانا ورای ظاهر خویش باطنی هم دارد و از آنچه در این باره در حدیث آمده است که اِنَّ لِلقُرآن ظَهراً وَبطناً ولبَطنِهِ بَطناً اِلیٰ سَبعَةِ اَبطُن [۱] بر می آید که قرآن به قول مولانا در معنی هفت توست و خاصّ و عام را فراخور حد خویش از آن بهره‌یی هست*. چنانکه گویی برای هر طایفه خطاب دیگر دارد. الف

فی المثل برحسب تعبیر مولانا آنکس که مُردن را برای خود تَهلُکه می یابد خطاب قرآن به او لا تُلـقـُوا بِاَیدِیکُم اِلیَ التَهلُـکَةَ (۱۹۵/۲) است، اما آنکس که مرگ را برای خود بشارت و فتح باب تلقی می کند خطاب قرآن در حق او سارِعُوا الیٰ مَغفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ (۱۳۳/۳) خواهد بود*. ب

به علاوه فرق است بین آنکس که مخاطب ظاهر قرآن است با آنکس که باطن قرآن با وی خطاب دارد، اما به هر حال ورای بطن سوم که باطن باطن است آنچه بطن چهارم محسوب است سرّی است که به اعتقاد مولانا هیچ کس از آن آگهی ندارد، جز خدای بی نظیر بی ندید*. پ

این نکته نشان می دهد که از قرآن نباید فقط ظاهر را دید چرا که این طرز تلقی مایهٔ عجب و ضلالت می شود چنانکه ابلیس هم چون از وجود آدم که کتاب حق بود تنها ظاهر را دید، او را یک مشت خاک یافت و چنانکه باید به حقیقت حال او راه نبرد. ظاهر قرآن هم مثل شخص آدمی است، ظاهرش نقش و حرف است اما آنچه روح و جوهر قرآن و سرّ و حقیقت آن است ورای این نقش و حرف ظاهرست*. به همین جهت هم هست که بدون تخلق به معانی قرآن، حفظ کردن الفاظ آن فایده ندارد و آنکس که به معنی و سِرّ قرآن تحقق بیابد به حفظ لفظ آن چندان حاجت نخواهد یافت*. چنانکه آنکس هم که لفظ ظاهر را می خواند اگر پذیرای* باطن و سر آن نباشد و در روح و معنی آن نفوذ نکند از آن طرفی نخواهد بست. ت

۱۸۹

معهذا تفسیر قولِ حق را هم به اعتقاد مولانا جز از الهامِ حق نباید جست، ازآنکه هر چه را حق فرو بسته است جز خود او نمی تواند گشاد*. از ینجاست که قرآن را خود قرآن بهتر از هرکس تفسیر می کند که: اَلقُرآنُ یُفَسِّرُ بَعضُهُ بَعضَه، و

۱۸۸/* الف: ۱۸۹۷/۳ ب: ۳۴۳۴/۳ - پ: ۴۲۴۶/۳ ت: ۴۲۴۸/۳، ۱۳۸۶/۳ ، ۱۵۳۷/۱ و ۱۵۳۹/۱

مولانا در بیان همین نکته است که می گوید: معنی قرآن ز قرآن پرس و بس*. با اینهمه آنچه از اشارت لایَعلَمُ تأویلَه اِلاّ اللّهُ و رَسُولُه در قرآن (۷/۳) در باب حقیقت معنی متشابهات آیات برمی آید، در نزد مولانا خاصان حق را هم که روح آنها در پیش قرآن فانی شده و گویی عین قرآن گشته است، از درک این معنی محروم نمی دارد.

الف

آیا اینکه مولانا غیر از خود قرآن که معنی و سِرّ حقیقت قرآن را فقط از همان باید جست، این چنین کس را هم که به تعبیر وی آتش زده است اندر هوس* بر ادراک لطایف معنی و در واقع حقیقت تأویل آن قادر می داند از آن روست که اینجا در بیان قرآن عبارت وَالرّاسِخونَ فی العلْم را که آغاز یک آیهٔ تازه است مثل بعضی از اهل تفسیر دنبال آیهٔ قبل و مربوط به اشارت لایَعلَمُ تأویلَه گرفته است؟ در ین باب که محلّ بحث اهل تفسیرست [۸] در کلام مولانا تصریح و تأکید نیست، اما سلطان وَلَد که تربیت یافتهٔ حوزهٔ مجالس مولاناست آنگونه که از اشارت وی در رباب نامه[۱] برمی آید ظاهراً راسخان درعلوم رااولیاء کامل می داندواولیاء کامل را نیز به معنی مراد و تأویل قرآن قادر می پندارد. خود مولانا نیز به هر حال هر چند فهم بطن چهارم از قرآن را برای هیچ کس جز خدای بی نظیر بی ندید ممکن نمی داند،ادراک آنچه را نه از آنگونه است از حوصلهٔ فهم آنکس که با نفی خودی و رهایی از هوی به معنی قرآن تحقق یافته باشد بیرون نمی یابد.

ب

البته تأویل صوفیه، که مثل هرگونه تأویل ظاهر را به باطنی که می تواند آن را احتمال کند [۹]باز می گرداند، نفوذ در باطن آیه را مُجوز عدول از ظاهر آن نمی یابد، و از ین حیث تفاوت بارزی با تأویل فلسفی و باطنی دارد و آنچه در مثنوی در تأویل آیات می آید نیز از همین مقوله است،ودر عین توجه به ماورای ظاهر توقف در ظاهر را هم نفی نمی کند. پاره‌یی از ین تأویلات هم هرچند طرز بیان خاص مولانا به آنها اصالت می دهد ظاهراً مأخوذ از اقوال قدماء مشایخ به نظر می آید و از یک روایت افلاکی برمی آید[۲] که یک بار کاتبی که نسخه‌یی از حقایق التفسیر ابوعبدالرحمنِ سُلَمی را برای مولانا کتابت کرده است از وی نواخت و محبت بسیار دیده است و این نکته انس و شوق وی را به اینگونه تفسیرهای صوفیانه تا حدی داعی و محرک وی در گرایش به اینگونه تأویلات عرفانی نشان می دهد.

پ

اما این تفسیر سُلَمی که مولانا آن را عزیز می داشته است نزد تعدادی از متشرعهٔ اهل سنّت آماج طعن بوده است و آن را نه فقط «غیر محمود» بلکه حتی مشتمل بر استعارات باطنیه و تحریف و قرمطه تلقی می کرده‌اند [۱۰] و شاید آنچه

برخی از ین طایفه[۳] را به طعن در آن وا داشته است کثرت روایاتی باشد که سُلَمی در
طیّ این تفسیر از امام صادق جعفر بن محمد علیهما السلام نقل کرده است. ت

۱۹۰

معهذا تا وقتی حمل نصوص آیات بر ظواهر آنها اصل تلقی می شود، این دعوی که آیات کتاب در عین حال بر دقایق و اشارتهایی شامل است که بر ارباب سلوک کشف شدنی است نزد محققان اشکالی ندارد و آن را از کمال ایمان و محض عرفان هم ناشی و حاکی می دانند [۱۱]. این طرز تفسیر هم به هر حال نوعی تأویل است، اما چون در آن می کوشند تا از طریق استنباط ظاهر آیه را به معنایی باز گردانند که با آنچه پیش از آن و بعد از آن می آید موافق آید و با کتاب و سنت هم مغایر نباشد، وقتی ظاهر آیه اینگونه معنی را احتمال تواند کرد تأویل محمود به شمار می آید، و آنجا که لفظ آیه معانی مختلف را احتمال می کند توجیه آن به یک معنی قابل انطباق مایهٔ اعتراض نیست [۱۲] و اینگونه تأویل البته موجب
عدول از سنت محسوب نمی شود. الف

بدینگونه تأویل صوفیه، آنگونه که در مثنوی انعکاس دارد، شیوه‌یی از تفسیرست که در طیّ آن ظاهر را در پردهٔ باطن مستور می دارند اما نفی نمی کنند و باطن را از ورای پردهٔ ظاهر بیرون می آرند اما آن را دستاویز نفی ظاهر نمی سازند. پیداست که این طرز تلقی از مفهوم آیات در مواردی که متشابهات را با مجرّد تفسیر لفظی نمی توان تبیین کرد مورد توجه می شود، اما آنجا که این شیوه، مُدّعی حَصْرِ معنی در همین مفهوم و متضمن نفی ظاهر مراد باشد تأویل نامحمود تلقی می شود و از صوفیه جز کسانی که اهل طامات و دعویهای بزرگ هستند آن را مقبول
نمی شمرند. ب

به هر حال تأویل صوفیّه چون جنبهٔ کشفی و ذوقی دارد متضمّن مراتب است و بر حسب تفاوت حالات و مقامات قوم درجات مختلف پیدا می کند. به علاوه سیر و کشف در مراتب شهود هم فرق دارد. و در ین موارد تفاوتی که در تأویل صوفیه هست ناشی از اختلاف خواطر و واردات آنها در مدارج سلوک است یا از اینکه برخی از آنها بیشتر بر عرفان نظری و آراء ناظر به وحدت وجود تکیه دارند و بعضی
بیشتر مبتنی بر اذواق و مواجید کشفی خویش هستند. پ

۱۸۹/ ۱ــ ربابنامه/۵۷ ۲ــ مناقب ۲/۴ــ۶۰۳ ۳ــ ابن تیمیه، منهاج السنه ۱۵۵/۴

۱۸۹/ ★ الف: ۲۲۹۲/۶ــ، ۳۱۲۸/۵ و ۱۰۸۰/۱ ب: ۳۱۲۸/۵

اینگونه تأویل در حدّ محمود خویش در عین حال هم با آنچه تفسیر تمثیلی یا مجازی خوانده می شود تفاوت دارد و هم ناظر به مُحْکَمات و آیاتِ اَحْکام نیست، بیشتر مربوط به متشابهات است و مخصوصاً به آنچه در باب احوال انسان و اسرار کاینات مایهٔ تنبه و اعتبار می تواند بود. اما تفسیر مبنی بر تمثیل و مجاز هر چند نزد صوفیه هم تا آن حد که موجب نفی احکام و منجر به تأویل مُحْکَمات نگردد به طور موازی با تفسیر مبنی بر ظاهر، رایج و مقبول است، در نزد زنادقه و غلاة باطنیه غالباً مستند تأویل در احکام هم شده است و چون این شیوهٔ تأویل نامحمود تعطیل شریعت را الزام می کند، متشرعهٔ صوفیه و سایر اهل سنت هم از آن به شدت اظهار تحاشی نموده اند و آن را نفی و رد کرده اند. ت

همچنین آنچه مولانا آن را تأویل اهل اعتزال می خواند و صوفیه اهل سنت به شدت از آن استیحاش دارند تأویلِ عقلی است که از معنی ظاهر به سبب غرابتی که در نزد عقل دارد به آنچه مورد قبولِ عقل عادی است عدول می کنند. اما آنچه خود مولانا و اکثر صوفیه آن را مقبول می یابند تأویل کشفی است که مبنی است بر قول به وجود بطن مستور در ورای ظاهر آیات، و غالباً تجربهٔ ذوقی و کشفی را در ورای ظاهری که باطن را مستور می دارد معیار توجیه اسرار آیات می سازد. ث

تأویل کشفی در نزد صوفیه مبنی بر تجربه‌یی وجدانی است که آن را وحی دل می خوانند، و البته این واردات آنها هم با حالات و مقاماتشان تجانس و تناسب دارد و همین نکته وقوع تناقضات را در تأویلات صوفیه محتمل و قابل توجیه می کند. از همین روست که تأویلات صوفیه در نزد خود آنها هرگز نهایت حدّ معرفت آیات تلقی نمی شود و وجوه معانی قرآنی در آنچه به بیان آنها می آید هرگز محصور و محدود نمی گردد. اما تجربهٔ کشفی در نزد آنها مبنی بر این دعوی است که می پندارند عارف از طریق علم کشفی در ورای حدّ لفظ و عبارات به آنجا که مطلع اشارات است راه می یابد. و شیخ عبدالرزاق کاشانی (وفات ۷۳۶) در مقدمهٔ تأویلات خویش از احوال امام جعفر صادق(ع) نقل می کند که در هنگام نماز از خود بیخود می شد و چون سبب پرسیدند عذر می آورد که من آیهٔ قرآنی را چندان باز می خوانم تا آنرا ازآنکس که کلام اوست استماع می کنم. ج

در واقع هر چند تفسیر به رأی بر موجب حدیث نَبَوی نهی شده است، آنچه صوفیه در تأویلات خود به بیان می آورده اند نزد خود آنها از ین مقوله محسوب نیست. به علاوه، کشف که طریق صوفیه در تفسیر مبتنی بر آن است تخریق حجاب ظاهر و ورود در ماورای حجاب باطن است که تجانس روح عارف و اتصال آن با عوالم

نامرئی و با آنچه باطن و غیب عالم حسّی محسوبست نفوذ در آن را برای وی ممکن می‌سازد، و از ینجاست که عارف هرقدر در مراتب حالات و مقامات بالاتر رود ابواب تازه‌یی در ادراک معانی قرآنی بر روی وی گشاده می‌شود [۱۳]. ج

باری تأویل صوفیه اعتقاد به وجود بُطُونِ متعدّد در آیات را که در حدیث مشهورِ اِنَّ لِلقرآنِ ظَهراً وَبطناً وَلِبَطْنِهِ بَطْنا الی سَبْعَةِ اَبْطُن هم بدان اشارت هست به هیچوجه مستند عدول از ظاهر نمی‌یابد و صوفیه کشف بطون را در حدّ حالات و مقامات خویش دستاویز تجربهٔ ذوقی و وسیلهٔ ایقان به ظهر و بطن قرآن کریم می‌یابند. ح

در حقیقت بدون تصور جهانی که در آن، استقرار عوالم عدیدهٔ کثیره در طول نوعی محور عمودی، مراتب سیر نزولی و صعودی هر یک از مظاهر روح و ماده را قابل توجیه می‌کند رجوع از ظاهر به باطن و نفوذ از باطن در قلمرو ظاهر که تأویلات کشفی و ذوقی صوفیه و عرفاء مبنی بر آنست ممکن نیست و شاید یک سرّ عمده که حکمت برهانیان را از دریافت این عوالم تا حدی دور می‌کند آنست که نزد اکثر آنگونه متفکران، عوالم روح و ماده در یک حد فاصل عرضی وافقی از هم جدا می‌شوند نه در حدّ فاصل طولی و عمودی که جسم و ماده را اخسّ مراتب نزولی عقل و روح، و روح و عقل را اشرف مراتب صعودی جسم و مادّه تلقی می‌کند. تصور مراتب غیب که قرآن کریم هم ایمان بدان را در ردیف ایمان به خدا و رسول بر مؤمنان الزام می‌کند برای مولانا و سایر صوفیه، این سیر از بطن به ظهر و از ظهر به بطن قرآن را که تأویلات صوفیه تعبیری از آن است قابل توجیه می‌دارد. خ

۱۹۱

البته نقل و اخذ الفاظ و معانی قرآن در مثنوی که تقریباً همه‌جا به نحوی متضمّن تیمن و تبرّک در بیان یا تمسّک و استشهاد در اثبات مُدّعاست، به اقتضای حال مخاطب و گوینده و به رعایت طرز بیان و ضرورت وزن و قافیهٔ شعر، گاه به قدر کافی شامل تفصیل و گاه در حدّ معقول متضمّن ایجازست. با اینهمه، در باب جواز تضمین آیات قرآنی در شعر، بعضی اظهار تردید کرده‌اند(§۲۰۸ت) و مناقشهٔ معروف قانعی طوسی با مولانا در باب شعر سنائی [۱٤] هم به همین معنی مربوط است. الف

به هر حال اخذ لفظ و مضمون غالباً به رعایت همین وزن و قافیه با تصرف در آنها مقرون است. چنانکه معنی هم احیاناً به حکم ضرورت توسّع و تعمیم می‌یابد و

تا آنجا که منجر به نفی ظاهر مراد نشود در ورای آنچه مقتضای ظاهر لفظ است به کار می رود. همچنین الفاظ قرآنی گاه در ابیات عربی یا ملمّع درج و تضمین می شود و گاه در مصرعهای فارسی حلّ و نقل می گردد. در بعضی موارد غلبهٔ جَوّ قرآنی بر ذهن گوینده یا احاطهٔ ذهن وی بر معانی و الفاظ قرآن سبب می شود که بیت واحد فارسی یا عربی طیّ دو مصرع خویش به بیش از یک آیه ارتباط می یابد یا چیزی از مضمون دو یا چند آیه در یک بیت به هم در می آمیزد. ب

در ین موارد با آنکه معنی مراد گوینده از اجزاء آیات تألیف می شود خود غالباً مستقل و متضمّن فکر یا احساس خاص مولاناست. در هر حال در موارد بالنسبه نادر که چیزی از لفظ قرآن در شعر مثنوی نمی آید و اشارت و تصریح هم به اخذ از قرآن یا ارجاع بدان نیست کشف و درک مأخذ مخصوصاً آنجا که مضمون از موضعی مشهور اخذ نشده باشد محتاج تأمّل و دقت می شود اما غالباً مخاطب مثنوی به نحوی از انحاء با این معانی آشنایی دارد و از روی قراین ارتباط آنها را با قرآن می تواند در یافت. فی المثل وقتی در باب گمراهان عوام می گوید که آنها با انبیاء دعوی همسری کردند و اولیاء را به جا نیاوردند و آنان را نیز مثل خود بشر و بستهٔ خواب و خور خواندند*، مخاطب که خود با قرآن اُنسی دارد در می یابد که هر دو مضمون اخذ از قرآن (۲۵/۷و۸) است؛ و وقتی از زبان هر نبی به خلق می گوید که من مزد پیغام از شما نمی خواهم، از آنکه، من دلیلم حق شما را مشتری*، باز پیداست که گوینده نظر به مضمون قرآن (۱۱/۲۹)دارد. پ

چنانکه وقتی ضمن اشارت به رمز قصهٔ یوسف و خواب او و اینکه از خدعه و فنّ زنی به زندان افتاد در باب زن می گوید: لاجرم کید زنان باشد عظیم*، هرکس با قرآن و با سورهٔ مبارکهٔ یوسف آشنایی دارد آیهٔ قرآن را در ین باب به خاطر می آورد که: **اِنَّ کَیْدَ کُنَّ عَظیمٌ** (۱۲/۲۸). همچنین وقتی به مناسبت اشارت به پادشاه چین و قصهٔ دخترش در داستان شهزادگان قلعهٔ ذات الصور* (§ ۱۸٤ ث و مابعد) از زبان اهل چین می گوید که شاه ما هیچ فرزندی نزاد، بلکه سوی خویش زن را ره نداد* آنکس که با معانی قرآن آشناست اشارت: **مَا اتَّخَذَ صاحِبَةً وَلا وَلَداً** را در قرآن (۷۲/۳) متذکر می شود. ت

پاره‌یی موارد هم هست که درج و تضمین جزئی از لفظ در کلام گوینده قرینه‌یی بر توجه به منشأ قرآنی مضمون تلقی می شود. فی المثل وقتی به مناسبت رهایی نخجیران از وجود شیر، حالِ خرگوش و رقص و چرخ شادمانه و شاکرانهٔ او را به رقص و جنبش برگهای اشجار که چون از حبس خاک بیرون آمده‌اند شاخه‌ها را

شکافته‌اند و تا بالای درخت بر رفته‌اند تشبیه می کند، در باب برگها می گوید که آنها هر یک جداگانه شکر خدا را «با زبان شَطْأَهُ»* به جای می آورند و شکر و شادیشان ازین است که خداوند واهِبُ العَطایا درخت را که اصل آنها بود بر رغم سرمای زمستان در گرمی لطف و تربیت خویس پرورش داد، تا درخت اِسْتَغْلَظْ آمد وَاسْتَوىٰ، مخاطب مثنوی که با قرآن مأنوس است اشارت «زبان شَطْأَهُ» و بیان «اِسْتَغْلَظ وَاسْتَوىٰ» را که درین ابیات هست از تقارن همین چند لفظ قرآنی در می یابد و آنچه را منبع این اخذ و تضمن است در قرآن کریم به یاد مي آورد: كَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوىٰ عَلىٰ سوقه يُعجِبُ الزُّرّاعَ (۲۹/۴۸). ث

مواردی هم هست که جزء لفظ از قرآن در ضمن بیت درج و تضمین می شود اما گوینده از آنچه درج و اخذ می کند نظر به معنی حقیقی قرآنیش ندارد، آن را در معنی مجازی مناسب به کار می برد. چنانکه وقتی از آنچه وی «چراگاه اَخْرَجَ الْمَرعىٰ» می خواند سخن می گوید و از عارف سالک که مخاطب اوست می خواهد تا گوسفندان حواس خود را آنجا به چرا آرد تا سنبل و نسرین معانی چرند و یا به تعبیر وی تا به روضات حقایق پی برند*، بدون شک به آیهٔ شریفهٔ اَلَّذىٓ اَخْرَجَ الْمَرعىٰ (۴/۸۷) نظر دارد که حاکی از لطف خداوند در حق بندگان اوست، اما آن را نه بدانمعنی که در ظاهر قرآن منعکس است به کار می برد بلکه معنایی مجازی برای آن منظور دارد و آن را در مفهوم عالم روحانی و آنچه ورای دنیای حسّی است در نظر دارد.

ج همچنین وقتی به مناسبت اشارت به شاخ خشک که چون از ریشهٔ خود شیرهٔ حیاتی نمی گیرد در هنگام جنبش درخت به اهتزاز نمی آید، خاطر نشان می کند که چون این شاخه ازسبب خشک شدن ریشهٔ خویش خشک شده است دیگر نمی توان آنرا به هر سویی کشید. اینجا با اشاره به قرآن جزئی از یک آیه را در توصیف احوال این شاخه و بیحرکتی آن به مناسبت درج و تضمین می کند: پس بخوان قاموا كُسالىٰ ازنُبی* . و یاآنکه اصل این آیهٔ کریمه: وَاِذا قامُوا اِلَی الصَّلاةِ قامُوا كُسالىٰ (۱۴۲/۴) در باب احوال منافقان آمده است، درینجا مولانا آن را در بیان شاخهٔ خشک به کار می برد که گویی همان حال منافقان را دارد و از ریشه و بیخ خشک خود نمی تواند امید جنبش و حیات داشته باشد.

چ

۱۹۱/* پ: ۲۶۶/۱ ، ۵۷۴/۲ ت: ۲۷۹۸/۶ ، ۳۵۸۳/۶- ، ۴۱۴۶/۶- ث: ۱۳۴۴/۱- ج: ۴/۲—۳۲۴۳ چ: ۲۲۳۳/۶

۱۹۲

در پاره‌یی موارد ضرورت وزن گوینده را وامی دارد تا در آنچه از لفظ قرآن اخذ و تضمین می کند تصرف جزئی روا دارد یا آن را درضمن بیتی ملمّع یا عربی درج و حلّ کند. فی المثل در یک بیت عربی که در حکایت پادشاه و کنیزک از زبان پادشاه به طبیب الهی خطاب میشود*، جزئی از لفظ این آیه را که می گوید: كَلاّ لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنّاصِيَة (۱۵/۹۶) درج و تضمین می کند و لفظ آیه در بیت عربی حل می شود. همچنین جزء لفظ این آیهٔ شریفه: وَكُلَّ اِنْسانٍ اَلْزَمْناه طائِرَهُ في عُنُقِهِ (۱۳/۱۷) را در یک بیت عربی با اندک تصرف حلّ و تضمین می کند*.

الف در پاره‌یی موارد جزء مأخوذ از لفظ آیه طوری است که آن را تقریباً بی تصرف، مصرع بیتی از مثنوی می سازد. مثل این آیه: يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجوهٌ (۱۰۶/۳) که آن را در بیان تفاوت حال نیکان و بدان با اندک تصرف مصرع بیت خویش می کند: یوم تَبْيَضُّ و تَسْوَدُّ وجوه*. یا آیهٔ: وَاَنْ لَيْسَ للانسانِ الاّ ماسَعىٰ (۳۹/۵۳) که در مثنوی مکرر* به صورت مصرع درج و تضمین شده است و کریمهٔ: كُلُّ شَىء هالِكٌ اِلاّ وَجْهَهُ (۸۸/۲۸) که نیز مکرر آن را مصرع بیت می کند* و احیاناً بر رغم ایرادی که امثال قانعی طوسی در نظیر این مورد بر کلام سنائی (§ ۱۳٤ الف) داشته‌اند، حتی جزء آیه را با اندک تصرفی که به خاطر وزن، کلام گوینده را ملحون می کند مصرع بیت می سازد. چنانکه آیهٔ کریمهٔ: اَصْلُها ثابِتٌ وَفَرْعُها في السَّماء (۲٤/۱٤) را به صورت: اَصْلُهُ ثابتٌ وَفَرْعُه في السّما* در می آورد.

ب در تعدادی مواضع که جزئی از لفظ آیه را در یک مصرع عربی می آورد جزء دیگر آن را در مصرع بعد بدون اخذ لفظ نقل به معنی می کند. فی المثل از آیهٔ شریفهٔ: يَقوُلوُنَ رَبَّنا اَتْمِمْ لَنانورَناوَاغْفِرْلَنا (۸/٦٦) جزء اول را در یک مصراع با اندک تصرف درج می کند و مفهوم بخش آخر آیه را که متضمن اشارت وَاغْفِرْلَناست در مصرع دیگر بیت نقل به معنی می نماید*. همچنین گاه اجزائی از دو آیهٔ متوالی را در دو مصرع یک بیت می گنجاند. چنانکه از دو آیهٔ شریفهٔ قرآن کریم (۲/٤۷—۱) جزئی چند در هر یک از دو مصراع یک بیت عربی او هست*.

پ در برخی موارد در طیّ بیتِ واحد بیش از یک آیه موردِ اَخذ و تضمین می شود. چنانکه وقتی در ضمن اشارت به ضرورت التزام حیرت و ترک اجتهاد در آنچه به امرِ حق ارتباط دارد، به مناسبت می گوید: عقل قربان کن به پیش مصطفی / حسبی الله گو که الله ام کفی*. در همین بیت واحد که مصرعِ اولش خود اشارت

به فحوای یک آیهٔ قرآنی (۳۸/۳۹) به نظرمی رسد. مصرع دومش متضمن درج جزئی از آیهٔ: فَإِنْ تَوَلَّوا فَقُل حَسْبِیَ اللّٰهُ لااله اِلّاهُو (۱۲۹/۹) و جزئی چند از آیهٔ: وَکَفیٰ باللهِ وَکیلاً (۸۱/٤) است. ت

اینگونه اخذ و تضمین از قرآن که احیاناً طی بیت واحد به لفظ یا فحوای آیات مختلف اشارت دارد به طور بارزی ذهن شاعر را مغلوب معانی قرآن و در عین حال محیط بر الفاظ و اشارات آن نشان می دهد. ث

۱۹۳

این نکته نیز که لفظ یا مضمون برخی آیات را مکرّر از باب تمسّک یا تبرک اخذ و نقل می کند در واقع یک ویژگی طرز بیان مثنوی است. طرفه آن است که با وجود تکرار این گونه موارد، در هر مورد که به لفظ یا مضمون این نوع آیات اشارت می شود غالباً آن را از نظرگاه تازه‌یی مطرح می کند و بی‌آنکه بین نظرهای مختلف وی درین باب تناقض باشد غالباً در مجموع آنها تنوعی است که از قدرت استنباط و ذوق نکته‌سنجی مولانا حکایت دارد. الف

فی المثل در اشارت به آیهٔ شریفهٔ وَلَقَدْ کَرَّمنا بَنی آدَمَ (۷۰/۱۷) یکجا آن را اشارت به قدرت و تفوق انسان بر کاینات برّ و بحْر تلقی می کند* و چند جا مفهوم کَرَّمنا را متضمن اشارت به تفویض اختیار به انسان و اینکه خداوند با این تفویض انسان را از سایر کاینات ممتاز داشته است می داند. جای دیگر هم این مزیت کرّمنا را به وجود جان و به آگاهی که از تأثیر جان است مربوط می داند*. و پیداست که در بین اقوال گونه گونش تناقض هم نیست. ب

همچنین در ذکر آیهٔ کریمهٔ وَما رَمَیْتَ اِذْرَمَیْتَ وَلٰکنَّ اللهَ رَمیٰ (۱۷/۸) یکجا آن را متضمن این نکته می داند که تمام وجودخودرا نبایدمحدود به جسم پنداشت و بدین بهانه نباید از حول و قوهٔ حق که مدبّر جسم و تمام کاینات عالم است غافل ماند*، یکجا هم این نکته را از آن استنباط می کند که باید به نقش نامرئی عالم غیب و تأثیری که در جریان احوال عالم حس دارد توجه داشت*، در عین حال آن را حال عارف از خود فانی گشته‌یی می یابد که فعل او نه از خود اوست، از حق است و خودی او در میان نیست*. چنانکه جای دیگر هم در تفسیر آن می گوید که این تیر افکندن چون از دست تست از تست و چون به قوت حق است نه از تست*. پ

۱۹۲/* الف: ۱۰۰/۱ ، ۱۱۲۱/٤ ب: ۳۵۱۱/۱ ، ۲۵٤۵/٤ و ۲۹۱۲/٤ و ۳۵۰۳/٤ ، ٤٦٦۱/۳ و ۳۹۰٤/۳ . ٤۳۸۸/۳ و ۳۵۷٤/٤ پ: ۲۸۹۲/٦ ، ۹۹٦/۵ ت: ۱٤۰۸/٤

در مورد آیهٔ شریفهٔ **یَفْعَلُ اللّٰهُ مایَشاء** (۲۷/۱۴) یکجا آن را اشارت به لزوم اعتمادبر عنایت حق می داند و اینکه حق چون هر چه خواهد تواند کرد از سبب سازی و سبب سوزیش نباید نومید شد و هر عقده‌یی که پیش آید عقده گشایی را از وی باید طلبید*، و جای دیگر آن را متضمن این نکته می داند که زشت و زیبا هرچه هست در بازار مشیت و تقدیر حق خریداری دارد و هیچ چیز وی را از آنچه مشیت و تقدیر اوست منصرف نمی دارد*، و از همین روست که وقتی ارادهٔ او باشد بینا هم مثل نابینا به چاه می افتد و بینائیش او را از آنچه یفعل الله مایشاء بودن حق متضمن آنست نجات نمی دهد*.

ت همچنین در مورد آیهٔ شریفهٔ **اِنَّ اللّٰهَ اشْتَریٰ مِنَ الْمُؤْمِنینَ اَنْفُسَهُم وَاَمْوالَهم** (۱۱۱/۹) در چند موضع این خریداری کردن حق را اشارت به آن پاداش روحانی می یابد که به عارف از خود فانی گشته می رسد، به همین سبب یکجا آن را همچون شربتی روحانی می پندارد که هر که از آن نوشید تا به محشر تشنگی ندارد*، و خاطرنشان می کند که فضل حق ما را وقتی می پذیرد و کوزهٔ هستی محدود ما را (§ ۱۷۹ ج وچ) در مقابل دریاهای بی پایان هستی که خاص اوست آنگاه قبول می کند که جهاد با نفس ما را از هستی محدود خویش فانی کرده باشد و محدودیت ما باقی نمانده باشد*. اینکه جای دیگر در تفسیر آن می گوید که آنچه حق خریدار آن است علم تحقیقی است، علم تقلیدی را که مایهٔ پندار و موجب خودبینی است خداوند خریدار نیست* نیز خود درواقع تأیید همان نکته است که به قول سنائی: علمی که ترا از تو پاک نستاند، جهل از آن علم به بود صد بار[۱۵]. و این از آن روست که علم تقلیدی مانع از خود رهایی بلکه موجب مزید خودبینی است و البته با وجود آن، نیل به فناء برای سالک ممکن نیست. از همین روست که خداوند حتی مال و جسم را که در راه او فدا شود به حکم همین اشارت قرآنی خریدار می شود، اما علم تقلیدی را نمی خرد. آنچه وی خریدار آن است درواقع همین فناست*، و وقتی چیزی را خداوند مشتری می شود البته پروای خریدار دیگر نباید داشت*، خاصه که فضل حق هر متاعی را که خلق بدان نمی نگرند خریداری می کند*.

ث در اشارت به آیهٔ کریمهٔ **اِنّاللّٰهِ وَاِنّا اِلَیْه راجِعُون** (۱۵۷/۲) یکجا آن را مربوط به بیرون آمدن صورت از عالم بی صورت می یابد*، جای دیگر آن را زبان حال تمام اجزای عالم در تحرک و سکون آنها می داند*، یا همچون جاذبه‌یی می انگارد که به هر ذره‌یی در رسد حرکت و سکون را از وی سلب می کند و آن را به سوی اصل خویش می خواند*. همچنین یکجا آن را پاسخ گونه‌یی به خطاب قرآنی **اِرْجعی الیٰ**

رَبّکَ (۲۸/۸۹) و متضمن لَبیّک اجابتی به دعوت برای رجوع به حق می پندارد*، و جایی نیز لفظ راجعون را اشارتی به ضرورت فنای عقل می شمرد و اینکه حق وی را به این امر ملزم می دارد*، و جای دیگر آن را مشتمل بر این نکته می داند که در رجوع به حق آنها که در عالم حس باز پستر بوده‌اند پیشتر خواهند بود و حال آنها تصویر بازگشت گله را به خاطر می آورد که بزلنگ پسین در آنحال پیش می افتد و، پس فتد آن بزکه پیش آهنگ بود*.

ج نیز ضمن اشارت به آیهٔ شریفه وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ (۱۹/۹۶) بدون شک این نکته که آن را مستند الزام تکلیف به عبادت می کند تا موجب نیل به قرب تواند بود*، با این قولش که سجدهٔ حق قرب جان را سبب می سود* منافات ندارد و این هم که جای دیگر به مناسبت احوال حکایت، قربی را که از سجدهٔ حق حاصل می آید همچون کندن خشتی می یابد که دیوار بین تشنه و آب را فرو می ریزد* با اقوال دیگرش درین باب توافق دارد.

چ چنانکه در اشارت به آیهٔ شریفهٔ الخبیثات لِلخَبیثینَ... وَالطَّیِّباتُ لِلطَّیِّبینَ (۲۶/۲۴) اینکه یکجا جزء اول آن را متضمن حکمت و مبنای توجیه ضرورت تناسب بین جفت‌ها می یابد*، و جای دیگر هردو جزء آن را تعبیری از احوال مؤمن و منافق می داند که هر یک به حکم حال خویش ذکر حق یا گند کفر را در دل دارد*، با این نکته که یکجا هم جزو اول را مستند قول به انجذاب اهل دروغ به دروغ و ازدحام اهل تقلید بر داعیه داران بیمعنی بیابد* مغایرت ندارد.

ح همچنین اشارت حَبْلٌ مِنْ مَسَد (۵/۱۱۱) را که در باب فرجام حال زن ابولهب آمده است یکجا اشاره‌یی به تصرف شهوت در انسان و سوق دادنش به نیک و بد می یابد*، و جای دیگر این حبل المسد را کنایه‌یی از آلام و ناتوانی های ناشی از پیری و از درماندگیهای آن که انسان را به سوی مرگ و گور می کشاند می داند*، و جایی هم آن را تصویری از آن بند گران می یابد که غافل منکر را از حق به ماسوی مایل می کند و پیداست که هر چشمی هم آن را نمی بیند و در آنچه به زن ابولهب و خود او مربوط است، دیدن آن بند احمد را رسد*.

خ با همین نظرگاه تلفیقی است که باز فی المثل آیهٔ لا اُحِبُّ الآفِلین (۷۶/۶) را یکجا متضمن اشارت به لزوم قطع علاقه از خلق و التزام انس با حق می یابد*، و جای دیگر آن را مستند تمسّک به صحبت پیر طریق و قطع تعلق از هر صحبت دیگر می نماید*. در مورد کریمهٔ جَمیعٌ لَدَینا مُحْضَرون (۳۲/۳۶) یکجا لفظ لَدَینا را اشارت به محل نزول رحمت حق بر جانها می داند*، و جای دیگر آن را پای عَلَم و محل

تجمّع و مجمعی می یابد که تمام قرنها و نسلها در آنجا به نزد حق باز می گردند*، و در عین حال در جایی نیز آن را اشارت به حال اولیاء حق می شمُرد که حس و عقل آنها در عالم شهادت نیز موج در موج به دریای غیب می پیوندد* و هر دو عالم غیب و شهادت در وجود آنها یکی می شود.

در باب آیهٔ شریفهٔ اَشِدّاءُ عَلی الکُفّارِ (۲۹/۴۸) یکبار آن را مبنای لزوم د
اجتناب از ناراستان و مقتضی عدم اعتماد بر اغیار می یابد*، و بار دیگر آن را مستند شدّت و خشونت در سلوک با کفّار و لطف و لین با مؤمنان تلقی می نماید*. در مورد کریمهٔ اَمرُهُم شوری (۳۸/۴۲) یک دفعه آن را اشارت به لزوم رعایت حال دوست و توجه به رای و قول او می شمرد*، و دفعهٔ دیگر آن را متضمّن اشارت بدین نکته می داند، کز تشاور سهو کمتر می رود*.

همچنین آیهٔ کریمهٔ لاشَرقیّةٍ ولاغَربیّةٍ (۳۵/۲۴) را یک راه متضمن اشارت به ذ
نوری ورای انوار حسی می داند و از آن تعبیر به ماه حق می کند* که محدود به قلمرو زمان و مکان و حدّ و جهت نیست، و راه دیگر آن را از آنچه ناقص و پایان پذیر و منسوب به جهات است ممتاز می یابد*. چنانکه وقتی در اشارت به آیهٔ شریفه نورٌ علی نورٍ یَهدی اللهُ لِنورِهِ مَنْ یَشاءُ (۳۵/۲۴) آن را عبارت از نور حق که شُروق آن نور حسّی را می آراید و جلوه می بخشد می داند*. این تعبیر با آنچه در جای دیگر مضمون همین آیه را اشارت به اقتران بین عقلهای کامل نظیر عقل سلیمان نبی و وزیرش آصَف می یابد و به همین مناسبت هم اقتران نفس‌های ناقص مثل نفوس فرعون و هامان را مصداقی از مفهوم کریمهٔ ظُلُماتٌ بَعضُها فَوقَ بَعضٍ (۴۰/۲۴) می داند*، منافات ندارد. و درواقع عقلهای کامل هم نزد او پرتوی از شروق نور حق محسوبست و شک نیست که اینگونه اختلافات در تفسیر اشارات قرآنی از تفاوت نظرگاه ناشی است و آن را از مقولهٔ تناقض نمی توان شمرد. ر

۱۹۳/*ب: ۳۷۷۳/۲، ۳۲۹۱/۳ و ۳۳۰۰/۳ و ۱۳۹/۶، ۱۴۹/۶ پ: ۷۶۳/۴، ۱۳۰۶/۲، ۳۷۸۹/۱، ۳۶۶۰/۳ ت: ۳۱۹۸/۴، ۲۹/۶، ۲۷۶۰/۶ ث: ۳۵۱۳/۴، ۲۷۰۹/۱، ۳۲۶۶/۲، ۴۱۱۵/۳، ۱۴۶۳/۵، ۱۲۶۵/۶ ج: ۱۱۴۱/۱، ۴۶۴/۳، ۴۲/۶، ۳۹۰۶/۳، ۴۶۶۱/۳، ۱۱۱۹/۳ چ: ۱۲۷/۳، ۱۱/۴، ۱۲۰۹/۲ ح: ۳۶۰۴/۱، ۲۷۲/۲، ۳۶۳۹/۲ و ۲۸۰/۴ خ: ۱۱۱۹/۴، ۱۲۲۰/۲، ۱۶۶۳/۳- د: ۱۴۱۵/۶، ۴۲۶/۱، ۳۳۹۴/۳، ۳۳۳۱/۶، ۳۶۷۲/۱ ذ: ۱۲۴/۲، ۲۹۴۳/۵، ۱۵۹۰/۶، ۲۶۱۲/۶ ر: ۱۱۳۸/۳، ۱۵۴۴/۲، ۱۲۹۳/۲، ۱۲۵۴/۴.

۱۹۴ باری در بین آنچه از قرآن کریم در مثنوی اخذ و تضمین شده است، تعبیرات قرآنی با چنان وفور و کثرتی اقتباس و نقل گشته است که به نحو بارزی از غلبهٔ معانی و الفاظ قرآن بر ذهن گوینده و از احاطهٔ وی بر اسرار و دقایق آن حاکی است و جالب آنست که آنها را نیز احیاناً در غیرمعانی اصل و بروجه مجاز و کنایه هم به کار می برد. از ینگونه است فی المثل تعبیرات ذیل [۱۶] که در مثنوی مکرّر و با نظایر متعدد آمده است و تکرار آنها صبغهٔ خاصی به زبان مثنوی می دهد. الف

أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَة (۱۰/۳۹) که آن را اشارت به فسحت مجال وجودی اعیان کاینات در قلمرو حیات می داند و درعین حال در آن به چشم عالم وحدت و عرصهٔ خاص اولیاء می نگرد*. اِنْ مِنْ اُمَّةٍ اِلّاخَلافیها نَذیرٌ (۲۴/۳۵) که آن را اشارت می داند به اینکه در هر دور و عصری خلیفهٔ حقی که مثل سلیمان بتواند در بین مرغانِ ارواح الفت و همزیستی به وجود آورد هست*. ب

اَلْباقِیاتُ الصالحاتُ (۴۶/۱۸) که آن را حقیقت وجود اولیا می داند و خاطرنشان می کند که آنها چون از خود رسته اند از خوف جسته اند و در هستی حق باقی گشته اند*. بَیْتُ الْعَنکَبُوت (۴۰/۲۹) که آن را رمز ضعف و بی ثباتی آنها که باد بروت بیهوده دارند* نشان می دهد. پ

صَلُّواعَلَیْه (۵۶/۳۳) که الزام درود در حق رسول رامبتنی بر ین نکته می داند که وی محتال الیه است، یعنی آنکه وامی را بر عهده می گیرد. البتّه اشارت قرآن کریم (۶/۳۳) براین نکته که پیامبر بر مؤمنان از نفس آنها اولیترست نکته‌یی است که در ینجا ظاهراً به استناد آن و تاحدی نیز به استناد حدیثی که لفظ آن بدین عبارت منقول است: اَنا اَوْلیٰ بِالْمُؤمنینَ مِنْ اَنْفُسِهم فَمَنْ توفّیٰ من المؤمنینَ فَتَرَکَ دَیْناًفَعَلَیَّ قَضائه وَمَنْ تَرَکَ مالاً فَلِوَرَثَتِهِ[۱] مولانا پیغمبر را محتال الیه می خواند* که اینجا به معنی ذمه دار دَین است [۱۷] و به همین سبب او را مستحق درود می شمارد. ت

عُرْوَةُ الْوُثْقیٰ (۲۵۶/۲) که آن را اشارت به ترک هوی می پندارد که چون انسان بدان دست درزند به بهشت علوی راه می یابد*. عَلَّمَ الاسماء (۳۱/۲) که آن را اشارت به علم لَدُنّی می داند که نه از طریق لفظ و در کسوت حرف به آدم تلقین شد، بلکه آن تعلیم ماورای لفظ بود و این اسم ها که در لباس لفظ است نسبت به آنچه از حق به آدم که مظهر ولی حق و رمز وجود کسی است که صوفیه وی را انسانِ کامل می خوانند تعلیم شد حکم اسم اسم را دارد نه اسم عین که علم الاسماء در اشارت قرآن مربوط بدان است*. ث

کُلُّ شیءٍ هٰالِکٌ (۸۸/۲۸) که آن را مُجوّز فنای آنکس که در حق فانی است می یابد و به استناد آن، مردن از حیات انسانی را برای عارف سالک مایهٔ فوز به حیات اعلی و اتم ماوراء آن نشان می دهد*. **لَمْ یَلِد وَلَمْ یُولَدْ** (۳/۱۱۲) که آن را نه فقط اشارت به تنزیه حق از توهم حدّ و وصف می یابد* بلکه در عین حال مستند این نکته می داند که چون خداوند پدر و فرزند ندارد به ناز و نیاز پدران و فرزندان هم نمی نگرد*. و اینجا می توان پرسید که آیا مولانا، به نحو ناخود آگاه، به قصهٔ عطار[۲]، در باب آن ترسا که چون فرزندش بمرد مسلمان شد و حجت آورد که اگر خدای را فرزند بودی این فرزند مرا از من نمی گرفت، نظر نداشته است؟

ج **یا لَیْتَ قَوْمی یَعْلَمونُ** (۲۶/۳۶ ~) که آن را نشانه‌یی از حال روح رسته از جسم می داند و اینکه در آن حال، جان پاک که بی بدن هم همچنان حیات دارد، ایوان فلک را جایگاه خویش می یابد*، و آنها که از قید جسم نرسته اند از حال وی خبر ندارند. **یُخْرِجُ الحَیَّ مِنَ المیِّت** (۹۵/۶) که آن را متضمن این معنی می داند که از عدم نیز خداوند امید عابدان را که ثواب اخروی است حصول و ثبوت می بخشد و درواقع آنچه را در لسان بعضی عرفا «اعیان ثابته فی العدم» محسوبست به عرصهٔ تقرُّر و ثبوت وجودی می آورد*.

چ **یُوحیٰ اِلَیَّ** (۱۱۰/۱۸) که آن را اشارت به احوال رسول یا انسان کامل می داند که با وجود تلقی وحی و الهام ربّانی با سایر ناس تفاوت ندارد*. **یُؤمِنُونَ بِالغَیْب** (۲/۲) که در آن ایمان به غیب را در گرو سدّ کردن روزنهٔ عالم حسّ و دلبستگی بدان می داند. اینجا آنچه زید در جواب سؤال پیغمبر (§ ۱۶۸ث ، ۲۱۷ چ) بر زبان می آورد از زبان حق است و این اوست که بر لسان زید می گوید چون من طالب کسانی هستم که **یؤمنون بالغیب** وصف آنهاست، روزن این فانی سرای حسّی را بر آنها فرو می بندم تا در جستجوی آنچه ورای آنست به تحرّی گرایند*.

ح

۱۹۵

در بین مضامین قرآنی که در مثنوی آمده است ورای آنچه بیشتر به قصد تبرّک و تیمّن و یا به جهت اقناع و الزام مخاطب به آیات تمسک شده است،

۱۹۴/۱— صحیح مسلم ۶۲/۵ ۲— الهی نامه، مقالهٔ ۳، حکایت ۳

۱۹۴/* ب: ۳۱۸۲/۱ ، ۳۷۰۸/۲ پ: ۳٤/۳ ، ۲۳۱۹/۱ ت: ۳۲۵۸/۶ ث: ۱۲۷٤/۲ ، ۲۹۷۱/٤ ج: ۳۰۵۲/۱ و ۳۹۰٤/۳ ، ۲۷۵۸/۱ ، ۱۳۱۹—۲۰/۳ چ: ۱۷٤۰/۵ ، ۱۰۱۹/۵ ح: ۳۶۵۹/۱ ، ۳۶۲۸/۱

اکثر موارد اخذ و نقل مضمون مبنی بر تلقین حکمت و تعلیم موعظه و امثال است. درست است که این هدف حتی در قصه‌ها و در آنچه از تعبیرات لفظی هم مأخوذست همه‌جا پیداست. اما در آنچه از امثال قرآن و از حکمت و موعظهٔ قرآنی در مثنوی منعکس شده است این توجّه به تعلیم اخلاقی بیشتر پیداست. الف

از آنجمله آنچه شامل حکمت و موعظهٔ حَسَنه است. غالباً صبغه‌یی از لطفِ ایجاز به مثنوی می‌دهد و حتی آنجا که تصریح به اخذ و نقل هم ندارد گوینده را از تفصیل و اطناب مستغنی می‌دارد. از جمله این کلامِ حکمت‌آمیز که می‌گوید: عدل فرموده است بتّر را بتر*. ظاهراً باید از مضمون این آیه مأخوذ باشد: **وَجَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها** (۴۰/۴۲). یا این نکته که می‌گوید: بس دعاها که مایهٔ هلاک است، وزکرم می نشنود یزدان پاک*. به احتمال از تأثیر فحوای این آیهٔ شریفه: **وَعَسىٰ أَنْ تُحِبوا شَيئاً وهُوَشَرٌّلَكُم** (۲۱۶/۲) خالی نباشد. ب

همچنین این مضمون که در بیان تجانس بین انسان و فعل او می‌گوید که ناچار شب شبی‌ها می کند و روز روزی‌ها*. با توجه به جنبهٔ تمثیلی آن اصلش ظاهراً بر فحوای آیهٔ کریمهٔ: **كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ** (۸۴/۱۷) مبتنی باشد. و این معنی هم که می‌گوید: دیو و مردم را مُلَقِّن آن یکی است، غالب از وی گردد ارخصم اندکی است*، در آنچه به مصرع دومِ مربوط می‌شود باید از ین نکتهٔ قرآنی: **كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَليلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثيرَةً بِإِذْنِ** الله (۲۴۹/۲) مأخوذ بوده باشد. پ

۱۹۶ تعداد زیادی از امثال قرآن هم در مثنوی اخذ یا تضمین شده است که نیز مثل همین حکمت‌های قرآنی مبنی بر عبرت و موعظهٔ حَسَنه است. از جمله اینکه در بیان ضرورت تناسب بین دو امری که با هم ارتباط دارند می‌گوید: نیست درخور با جَمَل سَمّ الخیاط*، بیشک به این آیهٔ شریفه نظر دارد که در باب تحقق امری که حصولش قابل تصور نیست می‌گوید: **حتى يَلِجَ الجَمَلُ فی سَمِّ الخِياطِ** (۴۰/۷) و ذکر این تعبیر در مجمع‌الامثال میدانی تداول آن را به عنوان مثل سایر هم نشان می‌دهد. همچنین وقتی حال منکران را که از ضلالت خویش رهایی ندارند وصف می‌کند، به آنچه در قرآن از باب تمثیل یا مثال در احوال آنها هست و می‌گوید: **بَيْنِ أيدِيهِمْ سَدّاً ومِنْ خَلْفِهِمْ سَدّاً** (۹/۳۶) نظر دارد*. الف

در بعضی موارد امثال قرآن را با چیزی از لفظ قرآن اخذ می‌کند، یا پاره‌یی

۱۹۵/* ب: ۱۳۱۰/۱ ، ۱۴۰/۲ پ: ۲۰۹۱/۵ ، ۴۹۰۹/۶

از لفظ را در کلام عربی یا ملمّع گونهٔ خویش (§ ۱۲۴ ب و پ) تضمین می نماید. فی المثل مضمون این تعبیر مَثَل گونه را که در قرآن آمده است: قُلْ هَلْ یَستوی الاعمیٰ وَالبصیرُ (۶/۵۰) در طیّ بیتی عربی تضمین می کند: یَستوی الاَعْمیٰ لَدیکُم وَالْبَصیر* ؟ و مضمون این مثل را که هم در قرآن کریم مذکورست: اَفَمَنْ یَمْشی مُکِبّاً عَلیٰ وَجْهِهِ اَهْدیٰ اَمَّن یَمْشیٖ سَوِیّاً عَلیٰ صراطٍ مُسْتَقیم (۶۷/۲۲) با اخذ جزئی از لفظ، بدینگونه بیان می کند: بعد از آن یمشی سویاً مستقیم*، یا بدین طرز می آورد: در روش یمشی مکبّاً خود چرا*؟

ب همچنین مضمون این مثل که در قرآن کریم راجع به قلوب کافران می آید: ثُمَّ قَسَت قُلوبُکُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِکَ فَهِیَ کَالْحِجارةِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةً (۲/۷۴) در مثنوی با اخذ جزء لفظ بدینگونه به بیان می آید که دلها وقتی ما و من دارند و در خودی پیچیده‌اند، نعتشان شد بل اشدُّ قسْوَةً*.

پ در پاره‌یی موارد هم کلامِ مولانا چیزی از لفظ قرآن ندارد اما مضمون مَثَل را از قرآن می گیرد و مخاطبی که با قرآن اُنس دارد به آسانی اصل قرآنی مضمون را به خاطر می آورد. از جمله وقتی می پرسد: چیست احسان را مکافات ای پسر، و خود جواب می دهد: لطف و احسان و ثواب معتبر*، تردیدی نیست که مضمون از فحوای این خطاب مَثَل گونهٔ قرآنی مأخوذست: هَلْ جَزاءُ الْاِحْسانِ اِلاّٰ الْاِحْسانُ (۵۵/۶۰) یا وقتی خاطرنشان می کند که هر که شمع خدا را پف کند، شمع کی سوزد بسوزد ریش او*، پیداست که ناظر به این اشارت قرآنی است: یُریدُونَ لِیُطْفِئُوا نُورَاللّهِ بِاَفْواهِهِمْ الآیه (۶۱/۸).

ت در هر حال این اشارتها که در مثنوی به حِکَم و اَمثال قرآنی می شود، و آنچه از امثال قرآنی در جای جای مثنوی نقل و اخذ و تضمین می گردد لُطف خاصی به زبان مثنوی می دهد و تأثیر قرآن را در شیوهٔ بلاغت آن بهتر و کاملتر نشان می دهد. ث

۱۹۷

جالب آنست که تعداد قابل ملاحظه‌یی از تعبیرات قرآنی هم در مثنوی هست که اگر در همان معنی قرآنی خویش نیز به کار نمی رود باز زبان مثنوی را به طور بارزی متأثّر از قرآن کریم نشان می دهد. از ینجمله است فی المثل تعبیرهای ذیل که نظایر آنها در تمام مثنوی هست: الف

۱۹۶/* الف: ۳۰۶۵/۱ ، ۷۵۱/۵ و ۳۸۶۹/۵ ب: ۱۷۵۵/۳ ، ۱۵۱۴/۳ ، ۲۶۱۰/۶ پ: ۱۵۳۶/۵ ت: ۲۵۶۹/۲ ، ۲۰۸۲/۶

اُذُنٌ واعیةٌ (۱۲/۶۹) که آن را در وصف نصیحت پذیران به کار می برد*، آجرِ ناممنون که همان آجرٌ غیرممنونِ قرآنی (۲۵/۸۴) است و مولانا آن را در مفهوم آنچه از پاداش بی منت از بابت اعمال نیک حاصل می شود به کار می دارد*، بِئْسَ القرین (۳۸/۴۳) که مولانا آن را در معنی لفظیش استعمال می کند*، بُعدالمشرقین (۳۸/۴۳) که آن را در باب نفرت و اختلاف از امر نامطلوب به کار می گیرد*، بیت العنکبوت (۴۱/۲۹) که به قرینهٔ وصف اَوْهَنُ الْبُیُوت مذکور در قرآن، آن را در مفهوم خانهٔ ناپایدار و سرای سپنجی استعمال می کند که البته آنکه در آن مسکن گیرد نباید دعوی و دم و باد بروت هم داشته باشد*. ب

تَقوی الْقُلوب (۳۲/۲۲) که آن را در وصف روی خوب به کار می برد و ظاهراً مستند این استعمال آنست که اهل تقوی در مشاهدهٔ روی خوب تقوی و قوت پرهیز خود را می آزمایند یا جمال حق را مشاهده می کنند*، ذاتِ الْبُرُوج (۱/۸۵) که آن را در معنی آسمان دنیا به کار می برد*، صِبْغَةَ الله (۱۳۸/۲) که آن را گاه در اشارت به رنگ کفر و ایمان که خداوند به قلوب کافران و مؤمنان می دهد* و گاه در معنی رمز وحدت که تلوینات را می زداید* به کار می برد و حتی گاه آن را اشارت به حکمت حق می داند که چشم بیننده را محجوب می دارد*. پ

عین جاریه (۱۲/۸۸) که آن را در وصف زیبایی های گلزار بهشت استعمال می کند*، عین الیقین (۷/۱۰۲) که آن را در معنی مصطلح صوفیه و مشتمل بر مفهوم یقین مبنی بر شهود (§ ۲۴۲ ت) استعمال می کند که ورای آن مرتبهٔ حق الیقین و مادون آن مرتبهٔ علم الیقین محسوبست*، فالِقِ الإصْباح (۹۶/۶) در وصف خداوند که طیّ آن خداوندی را که شکافندهٔ صبح از شب است در ین نکته که ارواح را در پایان شب به ابدان اعاده می کند تشبیه به اسرافیل و نفخ صورش می نماید تا آن را به حس مخاطب نزدیک کند*. ت

لایَفْقَهُونَ (۱۷۹/۷) که در آن احوال کسانی را وصف می کند که با عالم درون آشنایی ندارند*، مَقْعَدِ صِدْق (۵۵/۵۴) که آن جایگاه صادقان و نشیمن راستان را پاداش عشق راستین اهل مجاهده و عالمی ورای عالم آب و گل می داند*، مَنْطِقَ الطَّیْر (۱۶/۲۷) که آن را در وصف زبان ابدال و اصطلاحات اهل معرفت به کار می برد و کسانی را که از روی قیاس و هوس اینگونه الفاظ و اصطلاحات را به کار می برند جز با صورت و ظاهر آن آشنا نشان نمی دهد*. ث

یا حَسْرَتاً (۲۹/۳۶) که آن را در دریغ خوردن انسان بر فرصت از دست رفته اش یاد می کند ، یَدِ بَیْضا (۲۲/۲۰) که آن را در الزام همت و عنایت بر قطب

عصر که وی را در وجود مرید محبوب خویش حسام الدین چلبی مُمَثّل می یابد به کار می برد*. ج

باری کثرت نسبی اینگونه تعبیرات قرآنی و تناسب و تنظیری که در استعمال آنها گه گاه در مثنوی رعایت شده است صبغهٔ خاصی به شیوهٔ بیان مثنوی می بخشد و تا حدی از و یژگیهای بلاغت منبری آن محسوب می شود. چ

۱۹۸

تمسّک به آیات و اشارت به معانی قرآنی در طیّ کلام مثنوی در بعضی موارد از مقولهٔ ارجاع و استشهاد است، و با اینگونه تمثل و تمسک مولانا می خواهد هرگونه شک و تردید را در باب اقوال خویش از خاطر مخاطب بزداید و توافق آن دعاوی و اقوال را با فحوای وحی و قرآن که نزد گوینده و مخاطب هر دو، ملاک عمدهٔ یقین است نشان دهد. در بسیاری موارد مولانا در اثبات دعوی خویش صریحاً به لفظ آیه یا فحوای آن استناد می کند یا در مقام دفع دخل مقدّر مخاطب را به سوره‌یی از قرآن یا آیه‌یی خاص حواله می دهد و احیاناً موضع آیه را هم در سورهٔ مورد نظر با اشارت و دلالت تعیین می نماید. الف

از ینجمله آنچه از باب تشویق و تحذیرست غالباً شامل مواردی است که خود حاجت به تقریر برهان ندارد و مخاطب هم در آن باب شک و تردیدی در ذهنش نیست ارجاع به قرآن فقط آنچه را در ذهن او هست روشنتر می کند و شوق یا بیم او را از آنچه هست افزونتر می سازد. در بعضی موارد هم به نظر می آید که گوینده بی آنکه به اقناع مخاطب یا تشویق و تحذیر وی نظر و حاجت داشته باشد ظاهراً بر سبیل تبرک و تیمن یا بدان سبب که معانی قرآنی خاطر خود او را مشغول داشته است به نقل و اخذ اشارات و آیات می پردازد و پیداست که در ین احوال بدون ارجاع به قرآن هم مدعای وی نزد مخاطب مقبول و مسموع است. ب

معهذا حتی در ین موارد نیز احیاناً مضمون آیه و موضع آن را نیز نشان می دهد، و این ارجاع به مواضع آیات هم در مثنوی مکرّر پیش می آید و تا حدی یک و یژگی آن و غالباً حاکی از احاطهٔ ذهن گوینده بر معانی قرآنی است. از جمله

۱۹۷/* ب: ۱۵۳۱/۵ ، ۲۷۹۴/۵ ، ۴۶۷۸/۶ ، ۱۳۳۵/۴ ، ۲۳۱۹/۱ پ: ۳۱۵۶/۱ ، ۴۲۰۵/۶ ، ۷۶۶/۱ ، ۱۳۴۵/۲ ، ۱۰۱/۵ ت: ۱۷۶۷/۴ ، ۳۴۹۳/۱ و ۸۶۱/۲ و ۴۱۲۵/۳ ، ۳۹۸/۱ ث: ۱۲۹۳/۵ ، ۱۷۷۰/۵ ، ۳۴۱۰/۱ ج: ۲۵۶۱/۴ ، ۲۲۸۸/۲.

وقتی به مناسبت ذکر اهمیت «صبر» در امور، و اینکه با التزام صبر انسان از جزع و قلق رهایی می یابد خاطرنشان می کند که خداوند در قرآن صبر را با حق قرین کرده است. البته به آیهٔ کریمهٔ **وَتَواصَوْا بِالْحَقِّ وَتَواصَوْا بِالصَّبْرِ** (۳/۱۰۳) نظر دارد و البته در ارجاع به همین نکته است، که می گوید، آخِرِ وَالعَصْرِ را آگه بخوان *. چنانکه وقتی در بیان این نکته که کلام وقتی مبتنی بر وحی نباشد به هر صورت ناشی از هوی است و از همین روست که قول فلاسفه و علم اهل قال در نزد عارف اعتباری ندارد بحث می کند نه فقط در دفع تردید مخاطب به کریمهٔ: **وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحىٰ** (۳/۵۳ و ٤) تمثل می کند بلکه به سورهٔ **وَالنَّجم** که این آیه در آنجا آمده است نیز ارجاع می کند، زَاوَّلِ وَالنَّجْمِ برخوان چند خط *. پ

در برخی موارد نیز ارجاع به آیات متضمن سعی در تفسیر صوفیانه از مفهوم یا لازم فحوای آنهاست و درک این ارتباط همواره خالی از اشکال هم نیست. فی المثل وقتی دربارهٔ کسانی که از سرِ عالَم گذشته‌اند و دنیای ماسوی را که «لا» و «لا وجود»ست پشت سر گذاشته اند، متذکرمی شود که صفات اینها در ضمن نیل به این «فنا» در صفات حق به «بقا» می پیوندد، در اثبات این دعوی مخاطب را به اشارهٔ کریمهٔ **جَميعٌ لَدَينا مُحْضَرون** (۳۲/۳٦) رجوع می دهد * که این بقا و فنا لازم فحوای آن است [۱۸]. ت

همچنین در بیان این معنی که مرتبهٔ انسان عادی نسبت به مرتبهٔ اولیاء مثل مرتبهٔ حیوان است نسبت بدانکس که از او برترست و وی حکم بنده و مسخّر او را دارد. استناد به آیه‌یی از قرآن می کند که در آن خداوند به پیغمبر می گوید: بگو، ای بندگان من که در بارهٔ خویش اسراف کردید از رحمت خدای نومید نگردید: **قُلْ يا عِبادِيَ الَّذينَ أَسْرَفوا عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ** (۵۳/۳۹). پیداست که آنچه اینجا مخاطب قول «یا عبادی» واقع شده است در حقیقت بندگان خدایند، اما اشارت امر «قُل» که ظاهرش به نحو ایهام متضمن این معنی هم می نماید که خطاب «یا عبادی» در صورت ظاهر از زبان کسی که خود مخاطب امر «قل» و مهبط وحی حق گشته است نیز هست، و هر چند قرینهٔ خارج دافع و صارف این توهم هست باز ظاهر آن، با توجه به آنکه خلیفهٔ خاص حق و انسان کامل مربی کاینات و مدبّر عالم نیز هست، می تواند مجوّز احتمال این تعبیر هم بشود؛ خاصه که رسول چون با مرتبهٔ اطلاق انسان کامل که خاص اوست شأنی دارد که نفوس ناقص سایر ناس نسبت به او حکم حیوان را در قیاس به انسان دارند و در واقع عبد و مسخّر او محسوبند، نیل او هم به کمال مرتبهٔ انسان کامل غیر از اقتضای مرتبهٔ نور محمدی از

«قرب نوافل» هم ممکن است مُستَنَد بوده باشد، چرا که استغراق در عبادت و التزام نوافل هم خود وی را به حکم حدیث قدسی ممکن است به جایی برساند که حق زبان و چشم و گوش او باشد و آنچه او بر زبان می آورد کلام حق باشد، پس اگر در خطاب به خلق و البته به اشارت و امر حق آنها را «یا عبادی» خطاب کند و جز اقتضای ظاهر هم از ین قول وی مفهوم نشود باز قول حق است و چون او در میان نیست درست هم هست*.

ث

۱۹۹

در پاره‌یی موارد ارجاع به قرآن برای آن است که تفصیل قصه‌یی یا مرجع قولی را بدانجا حواله نماید و از غوردرجزئیات آن خودداری نماید. فی المثل حکایت پادشاه جهود را که طفل آن زن را در آتش انداخت به سوره‌یی که در قرآن با کریمهٔ وَالسماء ذاتِ البُرُوج (۱/۸۵) آغاز می شود ارجاع می کند که قصهٔ اُخْدُود است و جزئیات آن در تفسیرها به صورتهای دیگر نیز هست*.

الف

در بسیاری موارد هم این ارجاع برای رفع تردیدی است که شاید مخاطب عام در قبول مُدّعا یا در طرز تلقی او از یک مسألهٔ اعتقادی یا یک تفسیر تمثیلی و اشاری دارد. از جمله در بیان این معنی که جاهل همواره طالب و عاشق رنج است و گویی وی را از رنج و برای رنج ساخته اند به اشارت قرآن (۱/۹۰ -) ارجـاع می دهد* که در آنجا از آغاز سورهٔ لا اُقْسِمُ تا جایی که لفظ فی کَبَد می آید این معنی را تأیید می کند و وقتی مخاطب از قرآن می خواند که لَقَدْ خلقنا الانسانَ فی کَبَد برای او اینکه جاهل تا ابد در ین رنج بماند و راه رهایی از ین رنج و کبد را نیابد غریب نخواهد بود.

ب

در تقریر این نکته هم که غریق به هر حشیشی تشبث می کند و این تشبث مطلوب حق هم هست و در نزد خداوند حتی کوشش بیهوده از خفتگی و بیحرکتی بهترست، استناد به قرآن می کند و به آیهٔ کُلَّ یومٍ هُوَفی شأن (۲۹/۵۵) ارجاع می دهد*، و حتی در توجیه این معنیٰ که خداوند هر روز در کاری است، یادآوری می کند که وی پادشاه علی الاطلاق است و البته هیچ حاجتی نمی تواند داعی فعل وی باشد، با اینحال فیض او مستمر و متصل است و اینکه او بی هیچ داعی و حاجت هر روز در شأنی دیگرست نشان می دهد که تحرک و تشبث را دوست دارد و کوشش

۱۹۸/* پ: ۱۸۵۳/۳ ، ۴۶۶۹/۶ ت: ۴۴۴/۴ ث: ۲۴۹۶/۱

بیهوده را هم از بیحرکتی بهتر می شمرد*.آنچه در یک مورد دیگر باز ضمن ارجاع و استناد به همین آیه نظر به بیان آن دارد نیز همین نکته است که دست حق دایم در فعل است و هر محالی برای او ممکن است و اشارت کُلَّ یومٍ هُوَفی شَأن نشان می دهد که حق هرگز بی کاری و بی فعلی نیست*. پ

همچنین در اثبات این دعوی که انس و جن و در واقع تمام موجودات ذیشعور در تنگنای محدودهٔ ادراک و شعور خویش محبوس وزندانی هستند وآنچه راماورای حدّ ادراک آنهاست نمی تواننددر یابندمستمع رابه آیهٔ شریفهٔ یا مَعْشَر الجِنِ وَالْإنسِ اِنِ اسْتَطَعْتُم اَنْ تَنفُذوا مِنْ اَقطار السَّموٰاتِ وَالأرْضِ فَانفُذوا لا تَنفُذُون اِلاّ بِسُلطان (۵۵/ ۳۳) به سورهٔ رحمن ارجاع می کند* تا نشان دهد که بدون قدرت و سلطان حق انس و جان هر دو از نیل به شناخت و ادراک آنچه ورای حوصلهٔ دانش آنهاست محرومند و مولانا با اظهار این دعوی که انسان نغمهٔ پری را نمی شنود و پری و انسان هیچ یک به آنسوی محدودهٔ ادراکات خویش راه نمی توانند یافت نتیجه می گیرد که اکثر خلق نغمه های جان اولیاء را نمی توانند ادراک کنند و آن نغمه ها که به نفخ صور اسرافیل می ماند و مردگان را زنده می کند به آنکسان که طالب نیستند نمی رسد هرچند که، طالبان را زان حیات بی بهاست*. ت

نیز در بیان این دعوی که رحمت حق سابق بر غضب او و فایق بر آن است و وقتی آن کس را که شایان رحمت اوست در یابد محیط و شامل هم هست و حتی اگر یکچند هم بنده را فرو گذارد و دیر به سراغ او بیاید باری دیر گیر سختگیرست* و چون بنده را درگیرد وی را سخت مشمول رحمتهای گونه گون می دارد، مخاطب را برای شرح این معنی که ازآن به وصل و ولا تعبیر می کند و بدینگونه مفهوم سختگیر را خلاف آنچه در عادت از آن به ذهن متبادر می شود و متضمن معنی قهرست در معنی مقابل آن که شمول رحمت است به کار می دارد، حواله به سورهٔ وَالضُّحیٰ (۱/۹۳ -) می کند و از وی می خواهد تا آن را از سر اندیشه بخواند*. پیداست که گوینده در توجیه قول خویش اینجا نظر به آن موضع از ین سورهٔ مبارکه دارد که در خطاب برسول خداوند از روی دلنوازی و با لحن وصل و ولا می گوید که ماوَدَّعَکَ رَبّکَ وماقَلی، و بدینگونه آنچه بعد از این خطاب در حق رسول می رود نزد مولانا حاکی از آنست که لطف حق اگر هم یکچند آنکس را که مستحق و درخور این لطف اوست رها می کند وی را سرانجام باز فرو می گیرد و چون فرو گیرد سخت به لطف می گیرد و قهر و عتاب وی به وصل و ولامنجر می شود*[۱۹]. ث

۱۹۹/* الف: ۷۴۱/۱- ب: ۱۷۰۹/۱ پ: ۱۸۲۱/۱ ، ۱۸۱۹/۱ ، ۳۰۷۱/۱
←

۲۰۰. با آنکه آنچه از آیات قرآن در توجیه و تقریر مدعا یا ضمن نقل قصه می‌آید به هر حال از زبان مولانا و در تعیین و تأیید اقوال و افکار خود اوست، در بعضی موارد اشخاص قصه هم که احیاناً نظرگاه‌های دیگر را غیر از آنچه مورد تأیید مولاناست مطرح می‌کنند در احتجاجات خویش گه‌گاه و البته به اقتضای جریان سیّال ذهنی گوینده به مضمون پاره‌یی آیات نیز متمسک می‌شوند و مثل خود مولانا و البته از تلقین خود او در اثبات مدعای خویش یا دفع شبههٔ مخاطب به معانی یا الفاظ قرآن استناد یا ارجاع می‌کنند. این نکته نشان دیگری است برآنکه جوّ فکری مثنوی در تمام گوشه و کنارش به طور بارزی تحت تأثیر و سیطرهٔ قرآن واقع است و طرفه آن است که گه گاه مضامین یا الفاظ آیات در زبان انبیاء سلف یا اشخاص عادی و احیاناً در گفتار اشخاص موهوم یا انتزاعی هم نقل می‌شود. بدون شک نکتهٔ اخیر جنبهٔ بلاغی دارد و به سبک بیانی مربوط است که تمام کاینات دنیای مثنوی را جاندار و ذیشعور و واقف به جمیع دقایق فکری خود مولانا نشان می‌دهد. الف

باری آنچه در زبان اشخاص قصه از معانی و الفاظ قرآن آمده است مثل آنچه از قول خود مولاناست انعکاس اشتغال خاطر مولانا به قرآن و ناشی از احاطهٔ ذهنی وی بر معانی و اسرار آن است که اینهمه صبغهٔ خاصی به سبک بیان وی می‌دهد. اینگونه اشارات به مضمون آیات، آنجا که اشخاص قصه مشایخ و زهاد یا فقهاء و اهل قرآن، هستند البته خلاف انتظار و عادت نیست. ب

فی‌المثل دقوقی در نقل قصهٔ مکاشفهٔ عارفانهٔ خویش* وقتی از آن چشم‌بندی که خلق را از دیدن وی باز می‌دارد یاد می‌کند، آن را به مناسبت به تأثیر اشارت **یَهْدی مَنْ یَشاءُ** مذکور در قرآن (۳۱/۷۴) منسوب می‌دارد*، و از زبان هر برگ و هر شکوفهٔ اعضان هم چنانکه تلقی عارف صوفی اقتضا دارد اشارت قرآنی **یا لَیْتَ قَوْمی یَعْلَمُونَ** (۲۶/۳۶ ~) را مـی‌نیوشد*. قاضی هم در قصهٔ رنجوری که طبیب در او امید صحت ندید* ضمن تشویق صوفی به تسلیم و اعتبار، وی را به قبول رای و نظر می‌خواند و به آیهٔ شریفه **اَمْرُهُم شُوریٰ** (۳۸/۴۲) ارجاع می‌کند، امرهم شوری بخوان اندر صُحُف*. پ

نظیر این حال، تمسک و استدلال انبیاء و ملایک است که پاره‌یی موارد در ضمن مجاوبات و محاورات گه گاه به لفظ یا فحوای آیات اشارت دارند. چنانکه

ت: ۱۹۲۴/۱ ، ۱۹۱۹/۱ ش: ۲۵۳۳/۲ ، ۲۵۳۴/۲ ، ۳۰۱/۲ ~

یکجا نوح در خطاب به پسرش کنعان، خدا را بر وفق تعبیر قرآن به وصف **لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَد** (۳/۱۱۲) می خواند* که البته این طرز تلقی از زبان نوح بالضروره اخذ از قرآن مُنزَل بر رسول نیست، هر چند به هر حال در لفظ و معنی، تعبیر مأخوذ از قرآن است. ت

موسی هم در طیّ مجاوبات با فرعون یکجا ضمن توبیخ فرعون این را که وی برخلاف طبع که اقتضای خداجویی دارد به دعوی خدایی برمی خیزد به فساد در ارض که تعبیر خاص قرآن کریم (۳۲/۵) است منسوب می دارد*، و جای دیگر باز بروفق تعبیر مأخوذ از قرآن (۴۱/۵۶) وی را از زبان جبال از **اصحاب الشّمال** که هم تعبیری مأخوذ از قرآن است می خواند ، و بالاخره در خطاب مُفَصّلی که ظاهراً خود مولانا هم در آن باب با موسی همصداست یکجا* به تعبیر قرآنی **لَیْسَ لِلإِنسانِ اِلّاماسَعیٰ** (۳۹/۵۳) و جای دیگر* به فحوای اشارت **یا حَسْرَتاً عَلَی الْعِبادِ** (۳۰/۳۶) تمسک می جوید. ث

البته با توجه به آنکه مولانا اشارت **لا نُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِنْ رُسُلِه** را در قرآن کریم (۲۸۵/۲) مستند قول به اتحادِ ارواح انبیا و وحدت جوهری ادیان الهی می داند، بیان این آیات از زبان رسولان حق غریب نیست، چنانکه در زبان ملایک نیز شاید تا حدی از همین مقوله و از باب اشارت **ما عَلَّمْتَنا** (۳۲/۲) قابل توجیه باشد و از همین روست که در قصهٔ ابتدایِ خلقتِ جسمِ آدم* میکائیل در آنچه از ترحم خویش بر خاک و از تضرع وی در پیشگاه خداوند حکایت می کند به فحوای قرآن (۴۲/۶ ~) استناد می کند که: گفته‌یی اندرنُبی کان امتنان ~ *، و عزرائیل هم در همین موضع اما در خطاب به خاک، حال خود را در پیش حق به لفظ مأخوذ از قرآن (۱۸/۲) تعبیر می کند: صُمّ و بکم و عُمْی مَن از غیر او*. ج

۲۰۱

اما در مثنوی مواردی هست که اشاره به آیات قرآن از زبان اشخاص عادی است و با اینحال تمسّک آنها هم به مضمون آیات چندان مایهٔ تعجب نیست. فی المثل در قصهٔ اعرابی درویش و ماجرای زنش با او*، اعرابی و زنش هر دو مکرّر به قرآن و حدیث استناد می کنند. از جمله یکجا اعرابی به مناسبت کلام اشارت به آیهٔ شریفهٔ **فَادْخُلی فی عِبادی** (۲۹/۸۹) می نماید* و جای دیگر زن اعرابی در تقریر دعوی خویش به آیهٔ کریمهٔ **قُل تَعالَوا** (۶۱/۳) تمسک می کند* و حتی آن

۲۰۰/* پ: ۱۹۲۴/۳~، ۱۹۹۰/۳ ، ۲۰۱۶/۳ ، ۱۲۹۳/۶~، ۱۵۹۰/۶ ت: ۱۳۱۹/۳، ث ۲۴۷۹/۴ ، ۲۴۹۷/۴ ، ۲۵۴۵/۴ ، ۲۵۶۱/۴ ج: ۱۵۵۶/۵ ، ۱۶۰۴/۵ ، ۱۶۸۱/۵.

الف را به نحوی تفسیر نیز می نماید.

همچنین در داستان عاشقی که نزد معشوق عشق نامهٔ خویش می خواند* نیز معشوق در عتابی که با عاشق دارد اشاره به مضمون «آفِلین» مذکور در قرآن (۷۶/۶) می کند و به وی خاطر نشان می سازد که باری آنکس که گاه ناقص و گاه کامل است نمی تواند محبوب واقعی باشد و چنین کس به هر حال، نیست دلبر، **لااُحِبُّ الآفِلین***، و باز جای دیگر به مناسبت نور حق که لایزال است از فحوای قرآن که شامل اشارت **لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَد** (۳/۱۱۲) است یاد می کند*. در قصهٔ روستایی و شهری* هم مرد شهری در مقابل تجاهل روستایی که با آنهمه سابقهٔ دوستی وی را ناشناخته می گیرد (§ ۱۴۴ج) از تعبیر قرآنی **یَوْمَ یَفِرُّ الْمَرءُ مِنْ اَخِیهِ** (۳۴/۸۰) که وصف یوم قیامت است یاد می کند*.

ب چنانکه در قصهٔ آن مسجد که عاشق کش بود* نیز اهل مسجد برای آن عاشق مرگ جوی یکبار به آنچه در یک موضع قرآن (۱۴/۵۹) در باب اهل نفاق ناسدید آمده است* و جای دیگر به آنچه در موضع دیگر (۴۷/۹) در باب رفاق سست عهد که آیهٔ **ومازادُوکم اِلاّ خَبالا** وصف آنهاست* آمده است اشارت دارند؛ وعاشق مرگ جوی لاأُبالی هم درجواب این عاذلان همچنان متمسک به آیات می شود چنانکه یکبار* به مضمون کریمهٔ **قُل تعالَوا** (۶۱/۳)، باردیگر* به فحوای آیهٔ شریفهٔ **اللّهَ اشتَرىٰ** (۱۱۱/۹) و جایی هم* به سورهٔ مبارکهٔ **اَلْهاکُم التَّکاثُرُ** (۱/۱۰۲) و مفهوم **عین الیقین** که در آنجا هست اشارت دارد. خلیفهٔ مصر در استغفار از آنچه به حکم وی در حق صاحب موصل رفت، یکبار به فحوای آیهٔ **و جَزاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثلُها** (۴۰/۴۲) متمسک می شود* و بار دیگر به کریمهٔ **اِنْ عُدْتُم عُدْنا** (۸/۱۷) استناد می کند*.

پ در حکایت آن رنجور که طبیب در وی امید صحت ندید*، چون وی به خاطر یک هوس مقاومت ناپذیر خویش به صوفی قفا می زند، برای آنکه این اقدام خویش را در پیش قاضی توجیه کند با لحنی که خالی از تعریضی به اهل اینگونه تمسک ها نیست بدانمناسبت که طبیب معالج احتمال بهبود وی را در تسلیم به هر گونه میل و هوس و در اجتناب از هر قسم حدّ و قیدی اعلام کرده بود متشبث به این عذر می شود که مقاومت وی در مقابل این هوس ممکن بود مایهٔ هلاک وی و شدّت یافتن بیماریش گردد و بدینگونه استناد به آیهٔ شریفهٔ **ولا تُلقُوا بِاَیْدیکُم اِلَی التَّهلُکَة** (۱۹۵/۲) می کند* و دلقک (§ ۱۸۳ ث) برای آنکه وزیر ملک ترمذ را از سعی در آزار خویش باز دارد، هم اززبان قرآن کریم (۱۲/۴۹) بر وی چنین می خواند که مصداق حال در ینجا، **اِنَّ بعضَ الظنِّ** اثم است ای جوان*.

ت

در پاره‌یی موارد هم تمسک به قرآن و مضمون آن از زبان اشخاص قصه خالی از غرابت به نظر نمی‌آید. فی‌المثل در قصهٔ آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت* وزیر جهود که در احکامِ انجیل تخلیط می‌کند در عهد بلافاصله بعد از عیسی که قرنها قبل از نزول قرآن و ظهور رسولِ مکّی است در دفعِ گفتنِ مریدان گول خوردهٔ خویش از خطاب ارجعی که مأخوذ از مضمون اشارت قرآن کریم (۸۹/۲۷و۲۸) و آیهٔ یا اَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ اِرْجِعی اِلیٰ رَبِّک راضیةً مَرْضیَّةً است یاد می‌کند*. همچنین در قصه لابه کردن قبطی در نزد سبطی*، وقتی قبطی کافر عهد موسی به قصهٔ مریم و نخل آنگونه که از فحوای قرآن کریم (۱۹/۲۵) مستفاد می‌شود اشاره دارد و می‌گوید که شاخ خشک هم از فرِّدست مریم میوه می‌آرد و بوی مشک می‌دهد*، البته کلامِ گوینده با اقتضای زمان قصه توافق ندارد. اما این بی اعتنایی به تطابق اجزاء قصه با تاریخ در مثنوی از سایر کتب ادب بیشتر نیست و در ینجا چیزی را که ثابت می‌کند فقط غلبهٔ فوق‌العادهٔ معانی و مضامین قرآن کریم است بر ذهن و بیان گویندهٔ قصه. ث

۲۰۲

اینکه در قصه‌های مربوط به حیوانات نیز احیاناً آیات و همچنین احادیث و اخبار بر زبان حیوانات می‌آید از همین اشتغال ذهن گوینده به اینگونه معانی حاکی است و شواهد متعدد نیز در این باب در مثنوی هست. از ینجمله آنجا که در قصهٔ نخجیران*، مسألهٔ توکل و اجتهاد مطرح است نخجیران، که در بیان ترجیح توکل به حدیث هم متمسک می‌شوند، یک بار به مناسبت اشارت به هبوط آدم و تقیّد و تعلقی که ارواح انسانها به لوازمِ حیات حسی یافته‌اند از امر اِهْبِطوا که در قرآن (۲/۳۶ ~) در بارهٔ آدم آمده است یاد می‌کنند*، و جای دیگر ضمن نفی فایدهٔ سعی و جهد حریصان اشارت به مکرهایی می‌نمایند که در کلام خدا (۱۴/۴۶) وصف آنها آمده است*، و با اشاره بدان نخجیران نشان می‌دهند که اجتهاد بیفایده است و جز قسمت ازلی هیچ کس بهره‌یی از جدّ و سعی خویش به دست نمی‌آورد.

۲۰۱/★ الف: ۱/۲۲۵۲~، ۱/۲۶۵۶، ۱/۲۶۹۴ ب: ۳/۱۴۰۶، ۳/۱۴۳۰، ۳/۱۴۳۵، ۳/۲۳۶~، ۳/۶۱۳ پ: ۳/۳۹۲۲، ۳/۴۰۰۲، ۳/۴۰۲۱، ۳/۴۱۰۲، ۳/۴۱۱۵، ۳/۴۱۲۲، ۵/۴۰۰۰، ۵/۴۰۰۸ ت: ۶/۱۲۹۳، ۶/۱۳۳۳، ۶/۲۵۶۹ ث: ۱/۳۲۴~، ۱/۵۶۸، ۴/۳۴۳۱، ۴/۳۴۹۷

شیرهم در تقریر مدعای خویش که بیان ترجیح کسب و اجتهادست به طور ضمنی اما با سوگندی که حاکی از رسوخ اعتقادست اشارت به فحوای کریمهٔ **وماکان اللّهُ لِیُضیعَ اِیمانکم** (۱۴۴/۲) می نماید و با آنکه خود وی به عنوان مظهر و رمز نفس امّاره در چاه هلاک می افتد همچنان به مثابهٔ علماء بی عمل در بیان مُدّعای خویش به قرآن نظر دارد و حتی ایمان خود را در گرو صحت و قطعیت آن می گذارد*. الف

همچنین در قصهٔ رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار*، شیر یکبار آندو همراه خود را بدانسبب که طمع آنها از سوءظنشان در حق وی ناشی است در پیش خود تهدید می کند و با اشاره به کریمهٔ ظانّین بالله (۶/۴۸ ~) آنها را همچون منافقان مستحق کیفر می داند*، و بار دیگر وقتی گرگ را بدانجهت که هستی خود را در وی فانی نکرده است به شدت عتاب می کند،باز به مضمون قول قرآن کریم (۸۸/۲۸) اشارت می نماید*. در قصهٔ شکایت استر پیش شتر هم که دو بار در مثنوی نقل می شود (§ ۱۶۲ پ وت)، شتر که در طیّ قصه مظهر وجود شیخ و صاحب مقام تمکین است یکجا از زبان قرآن و با حلّ و تضمین لفظ و مضمون آیه در بیت عربی، استر را به مفهوم اشارت **هَلْ يَسْتَوِیْ الْاَعْمیٰ وَالْبَصيرُ** (۵۰/۶) توجه می دهد*، و جای دیگر ضمن آنکه استر را به توبه و اقرار به گناه رهنمونی می کند اشارت قرآنی **اُدْخُلی فی عِبادی** (۲۹/۸۹) و مضمون آیهٔ **اِهْدِنَا الصِراطَ المُسْتَقیمَ** (۵/۱) را به وی یادآوری می کند*. در حکایت خر گازر و شیر و روباه* نیز روباه و خر هر دو تمسک به آیات و احادیث دارند و شاید مولانا در نقل این سخنان از زبان آنها غیر از فواید دیگر تا حدی نیز نظر به القاء این نکته دارد که اهل صورت برای اقناع و افحام یکدیگر و حتی برای آنکه یکدیگر را اغواء و اغفال نمایند ممکن است به کلام خدا و حدیث رسول هم متمسک گردند. ب

معهذا اشارت به این مضامین در سخن حیوانات به هر حال انعکاسی از استغراق ذهن مولاناست در ساحت معانی قرآنی. از جمله در همین حکایت، روباه برای اغفال دراز گوش و در مقام احتجاج با او اشارت **وَابْتَغوا مِنْ فَضْلِ اللّهِ** را در قرآن (۱۰/۶۲) متضمن امر می داند*، در صورتیکه این اشارت در واقع مفید مفهوم جوازست نه امر، وازتأمل درآیه پیداست که آنچه بعد از ادای جمعه کسب کنند طلب دنیا هم محسوب نیست. پ

جای دیگر در تبیین این نکته که هرگز به بهانهٔ توکل نباید خود را با خطر فقر و جوع مواجه ساخت روباه به اشارت کریمهٔ **لاتُلْقُوا بِاَیْدیکُم اِلَی التَّهْلُکَةِ** (۱۹۵/۲) متمسک می شود*، چنانکه خر نیز در احتجاج با روباه یکجا با اخذ مضمون از

اشارت قرآن کریم (۳۲/٤۳) خداوند را قسّام رزق می خواند*، جای دیگر باز ظاهراً به استناد مضمون قرآن (۲۹/٦۰) اشاره می کند که خلق به هر حال روزی می خورند اما نه بی کسب هستند و نه حمال رزق*. باری شک نیست که در مثنوی تمام اشخاص قصه روح و حیات دارند و اگر آنچه می گویند قول و تعلیم مولانا نیست اقوالی است که مولانا آنها را از زبان دیگران طرح می کند تا آنها را تفسیر کند یا ذهن مخاطب را در باب آنها به نحوی از انحاء هدایت نماید. ت

۲۰۳ در آنگونه قصه ها که اشخاص آنها هم مثل خود مولانا در تقریر مراد گه گاه استناد به قرآن کریم دارند، آنچه از ین مقوله به انبیاء مربوط می شود غالباً متّضمن نکته های عرفانی و احیاناً مشتمل بر تفسیرهای موجز هم هست. الف

از ینجمله به مناسبت کریمهٔ **عَلَّمَ آدَمَ الْأَسماءَ** (۲/۳۱) و اشارهٔ **یا آدَمُ أَنْبِئْهُم بِأَسْمائِهِم** (۲/۳۳) ،علم آدم را مثل معرفت انسان کامل به تلقی الهام منسوب می دارد*. و به تقریب اشارت **رَبَّنا ظَلَمنا أَنْفُسَنا** (۷/۲۳) اعتراف وی را بر زلّت خویش و مخصوصاً انتساب آن را به خود نشانه‌یی از شعور وی به اختیار تلقی می کند. در همین نکتهٔ اخیر مولانا دستاویزی می یابد تا قول جبریانهٔ* ابلیس را که به جای اعتذار، زلّت خود را به اغوای حق (۷/۱٦) منسوب داشت نوعی کژتابی نشان دهد* و قیاس وی را که چون خود را با آدم می سنجد «أَنا خَیْرٌ مِنه» (۷/۱۲ و ۳۸/۷٦) می گوید و از ینکه خود وی از آتش به وجود آمده است و آدم از گل پدید گشته است بر خود می بالد، مایهٔ حرمان و مهجوری او فرامی نماید*. ب

نظیر اینگونه اشارات در باب سایر انبیا هم در مثنوی برمبنای آیات قرآن کریم هست [۲۰] و در باب احوال رسول اکرم و غزوات وی نیز پاره‌یی اشارات که از آیات قرآن مأخوذ به نظر می آید نیز وجود دارد [۲۱] که همچنین غالباً تفسیرهای بدیع و موجزی را نیز در بر دارد. پ

۲۰۲/* الف: ۱/۹۰۰-، ۱/۹۲٦ ، ۱/۹۵۲ ، ۱/۹۷۷   ب: ۱/۳۰۱۳ ، ۱/۳۰۳۷ ، ۱/۳۰۵۲ ، ۳/۱۷۵۵ ، ٤/۳٤۱۸-، ۵/۲۳۲٦- ۵/۲۳۸٤   پ: ۵/۲۳۸٤   ت: ۵/۲٤۲۸ ، ۵/۲۳۵۸ ، ۵/۲۳۹۰

۲۰۳/* ب: ۱/۱۲۳٤ و ۲/۲۷۰۸ و ۲/۳۲٦۹ ، ۱/۱٤۸۸ ، ٤/۱۳۹٤ و ٦/٤۰٦ ، ۱/۳۲۱٦ و ۱/۳۹٦۱

۲۰٤ کثرت و تنوّع موارد اخذ و نقل آیات قرآنی در مثنوی به حدّی است که اگر آن را به یک معنی نوعی تفسیر عرفانی از قرآن هم بخوانند مبالغه نیست و از ین مقوله آنچه رنگ تأو یل صوفیانه دارد غالباً متضمن صبغه‌یی شاعرانه است که البته با تأو یل باطنی و فلسفی هم قابل التباس نیست.

الف در ینگونه تفسیرها مولانا احیاناً طر یقت را به وسیلهٔ شر یعت توجیه می کند و به حالات و مقامات اهل طر یق پشتوانه‌یی از اشارات قرآنی درمی افزاید. از جمله در اشاره به قصهٔ آدم به مناسبت وصف **عَلَّم اْلاَسْمابَگ** در حق وی* فحوای کر یمهٔ **وعلّم آدم الاسماء کلّها** (۳۱/۲) را در آنچه به معنی اسماء مر بوط است تفسیر لطیف می کند. بر موجب این تفسیر اسماء عبارتست از حقیقت اشیاء و حقیقت اشیاء هم آن معنی است که اشیاء در علم خداوند دارند. بدینگونه، آدم که خلیفهٔ حق است بر اشیاء کماهی علم دارد، هر چند علم وی که الهام حق است به تعیّنات محدودست و به آنچه ورای آن است بالغ نیست (§ /۳۲۷ث). حاصل آنکه حقیقت وذات هرچیز و هر کس در نزد حق همان است که فرجام صیرورت و مآل حال اوست وهمین علم است که خداوند به آدم تعلیم کرده است.

ب اینکه مولانا حقیقت اسماء را هم در عدم پیش حق موجود می داند* در عین حال حاکی از ین معنی است که چیزی شبیه به مفهوم آنچه ابن‌عر بی آن را **اَلاَعْیانُ الثابتهٔ فی العَدم** می خواند، البته نه با این تعبیر ونه با لوازم و نتایجی که مکتب ابن‌عر بی از ین تعبیر استنباط می کند، در ذهن وی نیز هست و سِرِّ علم الاسماء هم که حق به آدم تعلیم می کند و ملایک ضمن اذعان به بی وقوفی از آن و تصدیق به برتری آدم از ین حیث، مضمون عبارت **لا عِلْمَ لَنا اِلاّ ماعَلَّمْتَنا** (۳۲/۲) را بر ز بان می آرند، ظاهراً همین شناخت مفهوم اعیان ثابته است که خداوند آن را بر آدم که خلیفهٔ او در زمین است تعلیم می کند اما به ملایک القاء نمی نماید، و بدینگونه اسم هر چیز چنانکه منتهی و مآل اوست از الهام حق به آدم تعلیم می شود و خداوند وی را بر حقیقت اعیان ثابته تا حدی که اقتضای طاقت بشری است واقف می دارد.

پ جای دیگر در تفسیر مفهوم **لا عِلْمَ لَنا اِلاّ ما عَلَّمْتَنا** (۳۲/۲) نشان می دهد که آنچه بر آدم القاء شد علم لدنی بود که علم واقعی همان است و آنچه مبتنی بر آن نیست علمی است که باید سینه را از آن پاک کرد*. همچنین در تفسیر معنی تعلیم آدم جای دیگر* اشارت دارد که آن تعلیم وحی بود بلاواسطهٔ حرف و دم، اما آدم وقتی به قالب آب و گل درآمد معانی آن اسماء از وی محو شد و آنگاه نقاب حرف و

دم برای آن به وجود آمد تا تدریجاً از آن معانی پرتوی بر آب و گل نیز فرو تابد. از این روست که منطق و بیان آمیخته به حرف و دم هر چند از یک وجه کاشف است از ده وجه حجاب است. و بدینگونه علّم الاسماء که از حق به آدم القاء و ایحاء شد امریست که در لفظ و بیان نمی گنجد و لفظ و بیان آن را فقط از پشت پردهٔ حرف و دمِ ممکن است القاء کند. جنبهٔ افلاطونی این تفسیر که مبنی بر ادراک حقایق به وسیلهٔ روح قبل از تعلق آن به جسد باشد از لحاظ مبادی فکر مولانا و تعلیم صوفیه نیز جالب است*. ت

همچنین به مناسبت اشارت به آیهٔ شریفهٔ انّا عَرَضْنا الْاَمانَةَ (۷۲/۳۳) که آسمان و زمین بار آن را نتوانست کشید و قرعه به نام انسان ظلومِ جهول افتاد، یکجا تفسیری آغاز می کند* که هر چند به سبب لقمه‌یی چند که مقارن شروع این نیز به مجلس وی می آرند (§ ۱۸ ت) کلامش ناتمام می ماند* اما همان اشارت کوتاه هم با کمال ایجازی که دارد رای وی را در ین باب بیان می کند. از ین اشارت برمی آید که این امانت را مولانا در ینجا عبارت از معرفت می داند که از آن نیز به نفحهٔ حق و «دمِ بی منتها» تعبیر می کند. این تفسیر شبیه به قولی است که غالب صوفیهٔ عصر در ین باب به میان می آورده‌اند و در مرصاد العباد نجم‌الدین رازی هم نظیر آن [۲۲] هست و پیداست که تلقی این دمِ بی منتها از هیچ کس جز آدم که خلیفهٔ حق و صاحب مرتبهٔ علّم الاسماست برنمی آید و عجب نیست که آسمان و زمین بار آن را نتوانند کشید و در قبول آن خوف و تحاشی نشان دهند. ث

اینکه در جای دیگر، گویندهٔ مثنوی این امانت را که قبولش موجب امتیاز انسان از سایر کاینات است عبارت از اختیار می داند* با این تفسیر منافات ندارد. چرا که اختیار هم با علم مربوط و در حکم تحقق و کمال آنست و ظلوم و جهول بودن انسان هم با آن منافی نیست. چون، ظلوم و جهول بودن انسان درواقع جز اشارت به ظلم وی در حق خود و جهلش به حال خود نیست، از آنکه انسان تا بر «خود» ظلم نکند و خودی خود را که هستی مستعار و بی اصل اوست نفی ننماید به علم لدنی که معرفت حق و شناخت اسماء او در حدّ طاقت بشری است نایل نمی آید. پس اینکه انسان با قبول امانت خود را به ورطهٔ خطر می اندازد ظلوم بودن او را نشان می دهد که، ظالم است او برخود و بر جان خود*. و این هم که وجود حقیر چون خرگوش او باوجود حقارت خویش می خواهد شیر زفتی را که امانت معرفت حق است در برکشد و باری را که بیش از حوصلهٔ طاقت اوست بر دوش می گیرد، جهول بودنش را نشان می دهد. اما این ظلوم و جهول بودن هم قدح او نیست، مدح او و نشانِ تفوّق او

برجمیع کاینات است، چرا که در واقع همین جهل اوست که استادعلم هامی شود،و همین ظلم اوست که عدل ها را در راه درست پیروزی می بخشد*. ج

۲۰۵ اینگونه تفسیرها مخصوصاً به طور مجمل و برسبیل استطراد در سراسر مثنوی بسیارست [۲۳] و اکثر نیز متضمن استنباطهای بدیع به نظر می رسد. از جمله ضمن اشارت به لفظ و مضمون آیهٔ شریفهٔ **لاتُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ** (۱۰۳/۶) خاطر نشان می کند که اشیاء را به اضداد می توان ادراک کرد و چون نور حق ضدی ندارد(§ ۲۹۲الف)ابصارماآن راادراک نمی کند. نیز در اشارت به کریمهٔ **إِذَاالسَّماءُانْشَقَّتْ** (۱/۸٤)، انشقاق را در همان معنی که حکما خرق جرم فلکی و ناممکن می شمارند تفسیر می کند و آن را مقدمه یی برای گشودن چشم خاکئی می داند که از نور مشاهده مایهٔ بصیرت می یابد*ودر مرتبهٔ قاب قوسین به مقام مشاهده می رسد و پیداست که اشارت **مازاغَ الْبَصَرُ وَماطَغیٰ** (۱۷/۵۳) را هم به این اشارت مربوط می یابد*. الف

یکجا هم به مناسبت اشارت به حشر جسمانی و آنچه در **یَوْم** دین (۳/۱) بر اعمال و افعال انسان شهادت می دهد، مولانا از اینکه در آن روز حتی زمین خاموش هم به زبان می آید و خبرهای خویش را فاش می نماید یاد می کند*، به کریمهٔ **إِذا زُلْزِلَتِ الارضُ زلزالَها** (۱/۹۹) و آیهٔ شریفهٔ **یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبارَها** (٤/۹۹) در سورهٔ زلزال اشارت می نماید و ضمن تفسیر موجزی خاطر نشان می کند که این، «نطق آب و نطق خاک و نطق گل*»، محسوس حواس اهل دل هست، اما فلسفی نمی تواند آن را بپذیرد، از ین رو به تأویل آن می پردازد و در حالی که خود اسیر ابلیس و تلقین وساوس اوست وجود ابلیس را انکار می کند و آن «رگ فَلْسَف»* که در جان اوست حتی درآنچه وی در ظاهر بدان اظهار اعتقاد می کند نیز وی را به انکار وامی دارد*. ب

۲۰٤/★ ب: ۱۲۳٤/۱ و ۲۷۰۸/۲ پ: ۱۲٤۳/۱ ت: ۱۱۲۳/۳ ، ۲۹٦۸/٤~ ، ۲۹۷۰/٤ ث: ۱۹۵۸/۱ ، ۱۹٦۰/۱ ج: ۲۰۷/٦~و مخصوصاً ۲۱٤/٦ ، ٤٦۷۵/۳ ، ٤٦۷٦/۳

۲۰۵/★ الف: ۱۱۳۵/۱ ، ۱٦۱۵/۲ ب: ۳۲۷۵/۱ ، ۳۲۷۹/۱ ، ۳۲۸٦/۱ ، ۳۲۷۸/۱

۲۰۶

پاره‌یی از اشارات قرآنی در مثنوی با تفسیرهایی مقرون است که به نحو ایجاز و اجمال بر دقایق و نکات مربوط به اقتضای لفظ و معنی مبتنی است. از جمله به مناسبت اشارت به آیهٔ شریفهٔ **حَتیٰ اِذَا اسْتَیْـئَسَ الرُّسلُ وَظنّوا اَنّهم قَدْ کُذِبوا جَائهم نَصْرُنا** (۱۱۰/۱۲) این نکته را خاطر نشان می کند که اینجا کذبوا را باید به تخفیف خواند*. در واقع اینجا در باب تخفیف و تشدید کذبوا در این آیهٔ شریفه اهل تفسیر اختلاف کرده‌اند و مولانا ترجیح این قرائت را مستند بدین نکته می دارد که اینجا رسولان خویشتن را از دریافت وعدهٔ نصر محروم و محتجب پنداشتند و اصرار منکران بر کفر و شقاق، آنها را در باب حقیقت دعوی و حال خویش دچار تردید ساخت. و این قرائت که مولانا آن را مرجح می شمرد البته تفسیر شخصی نیست، مبنی است بر آنچه اهل تفسیر از ابن عباس درین باب نقل کرده‌اند [۲۴]. الف

راجع به مفهوم حروف فواتح سور مثل الم (۱/۲) وحم (۱/۴۰ و غیره) مولانا خاطر نشان می کند که قرآن هر چند هم از همین گونه حروف ترکیب شده است با آنچه حاصل تألیف این حروف است و در کلام خلق هست تفاوت دارد*. در باب لفظ اَلَسْتُ در کریمهٔ **اَلَسْتُ بربّکم** (۱۷۲/۷) یادآوری می کند که لفظ در ینجا در عین حال متضمن نفی و اثبات است. چون صورت استفهام البته مبنی بر اثبات است نه انکار، اما مفهوم لیس نیز که در همین مجموع منطوی است متضمن نفی است. بدینگونه اینجا نفی و اثبات در یک لفظ جمع آمده است. چنانکه در وجود انسان هم نفی و اثبات ممکن است جمع بیاید، مثل اینکه در وی حلم و خشم هر دو وجود دارد و وی با حلم ولی را اثبات می نماید و با خشم عدو را نفی می کند. اما بحث در نفی و اثبات متضمن مسألهٔ فنا و بقاست که طرح آن را مولانا اینجا در تفسیر مفهوم اَلَسْتُ لازم نمی یابد*. ب

به مناسبت اشارت به فحوای آیهٔ شریفهٔ **شَهِدَاللّهُ انّه لا اِلٰهَ اِلاّ هُوَ وَالْملائکهُ وَاُولوا العلم قائماً بالْقِسْط** (۱۸/۳) در باب معنی شاهد و ادای شهادت، مولانا تفسیری به بیان می آورد* که از لطف تعبیر حدیث چاشنی دارد: اینجا می پرسد که وقتی خداوند به توحید خویش گواهی داد دیگر ملک و جز ملک کیست تا درین گواهی دادن با وی همداستانی کند و گواهی دادنش درخور ذکر باشد؟ خودش هم جواب می دهد* که شهادت حق مثل شهادتی است که خورشید بر وجود نور دارد، اما چون خُفّاش چشمانی هم هستند که نور خورشید را نمی توانند مشاهده و تحمّل کنند، شهادت آنچه از نور بهره‌یی دارد اما خورشید هم نیست برای آنهاست. گویی اینجا

شهادت ملایک گواهی دادن به این نکته است که خود آنها حکم ماه را دارند، نور خویش را از خورشید گرفته اند، اما برای کسانی که چشم ضعیف دارند و حتی نور ماه را هم با تفاوتی که در مراحل گونه گون آن از ماه سه روزه تا ماه دو هفته هست نمی توانند تحمل کنند شهادت أُولُوالعِلْم پیش می آید که حکم اختران را دارند، و اینکه در حدیث هم اصحاب رسول به اختران تشبیه شده اند* و از قول وی حدیث را بدین عبارت آورده اند که أَصْحابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِم اقْتَدَيْتُم اِهْتَدَيْتُم [۲۵] شهادت همین أُولُوالعِلْم را وسیلهٔ نیل به هدایت نشان می دهد. مولانا با این تفسیر معلوم می دارد که اگر هر کسی آنچنان چشمی که نور از آفتاب می گیرد می داشت به ماه و اختران حاجت نمی بود، اینکه هم خلق به این مرتبه نمی رسند شهادت ملایک واولو العلم را هم چنانکه در ین آیت هست توجیه و الزام می کند [۲۶]. پ

در حقیقت تفسیرهای مثنوی هم مثل مقالات و ابحاث و دلالات آن احیاناً همانگونه که در مجالس وعظ پیش می آید غالباً به سبب ضیق مجالی که ناشی از پویایی مثنوی و از توالی تداعی های آن است غالباً یا به سبب تنگی مجال از جانب گوینده یا به خاطر ملال خاطر و تنگ ظرفی از جانب مستمع ناچار ناتمام می ماند. اما انس با سبک بیان مثنوی و غور مکرر در آن نشان می دهد که اکثر این مسائل در مواضع دیگر به صورتهای متفاوت باز طرح و به هر حال حل می شود. ت

۲۰۷

در پاره‌یی موارد معانی و اشارات صوفیه را مولانا با تعبیرات مأخوذ از قرآن تأکید و توجیه می کند و در حقیقت اخذ و نقل مضمون قرآنی در ین موارد برای تقریر و تبیین مقالات صوفیه است. از جمله در توصیف و توجیه مفهوم بحرمعنی که نزد صوفی برخلاف دنیای حس پایان ندارد، آنچه را در قرآن از آن تعبیر به عِنْدَهُ أُمُّ الكتابِ (۳۹/۱۳) شده است به بیان می آورد*، ودر وصف آن ورطهٔ تکوینی که عالم جسم را از عالم روح مجزی می سازد و هر یک را در ماهیت خویش محدود و مقید می نماید به آیهٔ کریمهٔ بَيْنَهُما بَرْزَخٌ لايَبْغيان (۵۵/۲۰) اشارت دارد*. الف

همچنین در بیان آنکه اسرار حق هر چند از اهل حس مستور می ماند کتابی

۲۰۶/* الف: ۲۰۳۳/۳ ب: ۱۳۲۰/۵-، ۲۱۲۵/۵- پ: ۳۶۴٤/۱ ، ۳٦٤٧/۱ ، ۳٦٥٦/۱

ست که خداوند آن را به عارفان میراث می دهد و آنها را واقف بر رموز آن کتاب می سازد، اشارت اَوْرَثْنَا الکتاب (۳۲/۳۵) را در عبارت می آورد*. در تقریر این نکته که اولیاء خداوند هر چند در وجود حق فانی گشته اند و وجودی که خود دارند جز سایه یی بی حقیقت نیست و باز همین سایه که وجودش مستند به خورشیدست نزد آنها که تاب ادراک خورشید را ندارند (§ ۲۰۶ ب) دلیل نور خورشید خدا محسوب است، به آیهٔ شریفهٔ اَلَمْ تَرَاِلیٰ رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّالظِّلَّ (۴۵/۲۵) اشارت می کند و درواقع به طور ضمنی خاطرنشان می دارد که به حکم آیهٔ وَقَبَضْنا قَبْضاً یَسیراً (۴۶/۲۵) خورشید حق سایه را هم به خود می کشد و بدینگونه اولیاء با آنکه جز سایهٔ حق نیستند به حق می پیوندند و هم حق است که آنها را در نیل به فنا کمک می کند*. در اشارت بدین نکته هم که انسان ولادت ثانی خویش (§ ۱۰۵ هـ) و آنچه را از مرگ در عالم حس و تجدید حیات در عالم غیب حاصل می کند به عنایت و هدایت حق مدیون است، از زبان تن های از خواب جسته تعبیر قرآنی رَبَّنا اَحْیَیْتَنا (۱۱/۴۰) را به کار می برد*.

ب در احوال پیامبر نیز این نکته را که وی چون خلیفهٔ حق و انسان کامل محسوب می شد از هر دو کون آزاد بود، در اشارت قول امیرالمؤمنین مستند این معنی می سازد که خداوند وی را به همین سبب شاهد خواند اِنّا اَرْسَلْناکَ شاهِداً (۴۴/۳۳) را در حق وی به بیان آورد، چرا که شهادت جز از آنکس که آزاد باشد مسموع نیست و شاهد خواندن وی از جانب خداوند درواقع مبنی برهمین معنی است که او از هر دو کَوْن حُرّ بود*. و این نکته را که وی درعین حال جهان ما سِویٰ را به کلّی به زاغان مردار جوی رها کرد و خود دیده از نور حق که استغراق در آن کمال مشاهده و تحقق فنای عاشق در معشوق است برنداشت، مستند به کریمهٔ مازاغَ الْبَصَرُ وَماطَغیٰ (۱۷/۵۳) می یابد*. و اینهمه نشان می دهد که مولانا قرآن کریم را منبع و منشأ تمام تعالیم و آراء خویش از تصوف تا اخلاق تلقی می کند و غلبهٔ معانی قرآن بر فکر و بیان او از ینجاست.

پ

۲۰۸

تعظیم فوق العادهٔ مولانا در حقّ قرآن کریم که از آن به کتاب و ذکر و نُبی هم گه گاه تعبیر می کند همواره با نوعی تسلیم و انجذاب روحانی مقرون

۲۰۷/* الف: ۲۹۶/۱ ، ۲۹۷/۱ و ۱۳۷۱/۲ ب: ۷۴۷/۱ ، ۴۲۵/۱ ، ۳۶۷۵/۱
پ: ۳۸۲۵/۱- ، ۳۹۵۴/۱

است و حال وی در برابر این وحی مبین الهی به نوعی فناء در ذکر و فناء در مذکور، یا به آنچه صوفیه فناء در شیخ و مرشد می خوانند شباهت دارد. و این مایه استغراق در معانی و اسرار قرآن در نزد مولانا می بایست تا حدّ قابل ملاحظه یی با تجربهٔ عرفانی که تحقق به حقایق و اسرار آن را برای عارف کامل ممکن می دارد مربوط بوده باشد. الف

خود وی مخاطب واقعی قرآن را کسانی می داند که چشم روشن دارند و همه چیز را مظهر آیات حق می یابند*. معهذا این را هم خاطر نشان می کند که صحابهٔ رسول با وجود تحقق به معنی قرآن اکثر حافظ قرآن نبوده اند*. کسانی هم که فقط به لفظ و ظاهر آن قانع و خرسند گشته اند البته به ادراک لطایف و اسرار آن راه نیافته اند و برخلاف اهل هدایت که تمام الفاظ و حروف آن را چون از حضرت مولی البشر می آید با چشم جان می نگرند* اهل ضلال از نور قرآن چیزی جز ظاهر آن درک نمی کنند و آنچه را ورای ظاهر آن هست نمی بینند*. ولیکن عامه هم که پای بند لفظ و ظاهر مانده اند از آنها بهتر به نظر نمی آیند و گویی آنها نیز «اهل قل» و مخاطب به خطاب شریعت و تکلیف به شمار نمی آیند. ب

مولانا به طرز تلقی عوام از قرآن عزیز غالباً تعریض و اعتراض دارد، چرا که آنها از قرآن دل به لفظ ظاهر بسته اند و مثل ضریران از هدایت انوار آن محروم مانده اند. دربارهٔ بعضی از آنها می گوید که فقط وقتی خویشتن را دستخوش دیو و وسوسهٔ او می پندارند اعوذ و فاتحه می خوانند*. بعضی دیگر فایدهٔ فاتحه و القارعه را در دفع دغدغهٔ ناشی از خواب ناخوش* و خاصیت یاسین و انعام را در رهایی از گرفتاریهای عادی می پندارند*، چنانکه قصه های آن را نیز کسانی هستند که همچون سایر قصه ها برای رهایی از وسوسه ها می جویند*. این طرز تلقی عامیانه از قرآن کریم امری است که مولانا مخاطب را از آن تخذیر می کند و وی را همواره به تأمّل در معانی و تحقق به لطایف و اسرار آن دعوت می کند. پ

تعظیم و تکریم ظاهری و خالی از شناخت بعضی عوام متشرّعه و خواص اهل دعوی را هم درین باب مولانا از آن جهت که برمعرفت و اعتبار مبتنی نیست به چشم قبول نمی نگرد. فی المثل این نکته را که قانعی طوسی ملک الشعراء قونیه تضمین الفاظ قرآن را در شعر سنایی دستاویز اعتراض در حق حکیم غزنوی می یافت قابل اعتنا نمی شمرد (§ ۱۳۴ الف) و خود وی هم مکرّر اجزاء آیه و الفاظ قرآن را در طیّ ابیات مثنوی درج و اخذ می نماید و این را متضمن تیمن و تبرک هم تلقی می کند. ت

مولانا در تمام احوال نهایت تکریم قلبی را نسبت به این کتاب عظیم و

وحی مبین که هر چند لفظ آن از لب پیغمبرست کلام الهی است* نشان می‌دهد. و اگر در موارد چند (§ ۱٤۰ ج) طرز اشارتش محل تأمّل به نظر می‌رسد، این شیوهٔ قول او مبنی بر آنگونه بی‌تکلفی هاست که انس دایم و الفت صمیمانه، حتی نسبت بدانچه بیش از حدّ تصور عظیم و رفیع است، در خاطر انسان به وجود می‌آورد. با اینهمه در ین باره آنچه را ترک ادب محسوبست (§ ۱٤٦ ب) به هیچ گونه عذر و محمل نمی‌توان از وی نادیده گرفت [۲۷]. ث

در هر حال تعظیم و تکریم قلبی فوق‌العاده‌یی که گویندهٔ مثنوی همه‌جا نسبت به کلام الهی دارد نشان می‌دهد که مولانا معرفت و نجات عارف را در خارج از قلمرو وحی نمی‌جوید و از آنچه در جواب طعنه زننده بر مثنوی می‌گوید (§ ۲٦٤ پ) نیز پیداست که نزد وی آنچه را مطلوب عارف و ضالهٔ اهل حکمت محسوبست در قلمرو وحی باید جستجو کرد نه جای دیگر. ج

۲۰۸/* ب: ۳٦٤۰/٦ ، ۱۳۸٦/۳ ، ۱۳۲۰/۵ ، ٤۲۳۰/۳ پ: ۵۵۲/٦ ، ۲۲٤/۲ ، ۵۳۳/٦ ، ۳٤٦۳/٤ ث: ۲۱۲۲/٤

از مشکاتِ نُبُوّت

۲۰۹

توجّه فوق العاده‌یی که در مثنوی به نقل و شرح حدیث یا تمسّک و استشهاد بدان هست، غیر از آنکه اقتضای طرز فکرت ولازمهٔ نوع تربیت مولاناست تا حدی نیز ناشی از شیوهٔ بیان خاص مجالس وعظ و تذکیرست که سبک بیان مثنوی برآن مبتنی است. چرا که در اینگونه مجالس از قدیم گوینده وقتی بیشتر به نقل ابیات[1] یا حکایات سلف[2] توجه می کرد، هرچند نزد عوام مستمعان روز بازاری می یافت نزد متشرعه مورد طعن واقع می شد،[3] و مذکّری که در ین مجالس از قالَ اللّهُ وقال رسولُ اللّه که لازمهٔ نقل و تفسیر آیات و احادیث است غافل می ماند، مورد تخطئه فقها می گشت[4] و تدریجاً از قبول عام هم که به سبب همان گونه قصه ها و ابیات به مجالس وی روی آورده بودند می افتاد [۱].

الف مجالس وعظ چون دنبالهٔ حلقه های وُعّاظ و قُصّاص مساجد در قرون نخستین اسلامی بود [۲] چیزی از سنت آن مجالس را که عبارت از نقل و تفسیر آیات احکام و شرح و تفصیل قصص قرآن به کمک اخبار و احادیث بود، در ادوار بعد هم همواره با خود داشت، و از این رو با آنکه در حوزهٔ مریدان مولانا و پدرش مجالس تذکیر غالباً متضمن معانی صوفیه و حکایات اولیاء هم بود، مولانا در نقل احادیث نَبَوی و در شرح و تفسیر آنها هم مثل آنچه در باب قرآن شریف معمول بود اهتمام خاص داشت، و چون تمام عناصر این مجالس هم به نحوی در مثنوی و در مجالس نظم آن انعکاس داشت لاجرم ضرورت احوال نمی توانست گویندهٔ مثنوی را از توجه به احادیث و توغّل در معانی و الفاظ آن غافل گذاشته باشد.

ب اما بر رغم احادیث بسیار که به لفظ یا معنی و به تصریح یا اشارت در مثنوی مذکورست در طبقات حنفیه معروف به الجواهر المضیئه که ذکر مولانا جلال الدین در

آن در ردیف مشاهیر علماء حنفیه آمده است، با آنکه نویسنده به تبحر مولانا در مذهب و فقه و علم خلاف تصریح دارد[۵]، به این نکته که وی راویِ حدیث و مُحَدِّث هم بوده باشد اشارت نیست. و اینکه مولانا در علم حدیث شیخ روایت داشته است یا نه امریست که از روایات موجود چیزی در ین باب معلوم نیست، فقط از فحوای قول فریدون سپهسالار که تبحر وی را در «اقسام لغت و عربیت و فقه و حدیث» تصریح می کند این اندازه برمی آید که مولانا در همهٔ این فنون اجازات عالی حاصل فرموده بود[۶]، و شک نیست که روایات اینگونه مناقب‌نامه ها را نمی توان خالی از مبالغه و مسامحه یافت. پ

البته تعداد زیادی احادیث در مثنوی هست که مستند اکثر آنها را در صحیح مُسْلِمْ و بُخاری و سایر مسانید و صحاح اهل سنت می توان یافت. اما قسمتی از ین احادیث نیز روایات صوفیه است، که مجموعهٔ «سنن الصوفیه» ابوعبدالرحمن سُلَمی نیسابوری (وفات ٤١٢) صوفی و مفسّر و محدث معروف منشأ عمدهٔ آنها محسوبست، و با آنکه کتب صوفیه و حتی کتاب احیاء علوم الدین غزالی از آنها مشحون است، تعدادی ازآن احادیث را مُحَدِّثان مصنوع می شناخته اند[۷]. معهذا مولانا به سبب وحدت یا توافق مشرب غالباً به روایات سُلَمی استناد دارد و آنگونه که از جای جای مثنوی برمی آید بر اقوال او در تفسیر هم اعتماد می کند، و در مناقب افلاکی نیز حکایتی هست[۸] که نشان می دهد مولانا یک تن از مریدان را که برای وی نسخه‌یی از حقایق التفسیر سُلَمی را کتابت کرده بود مورد عنایت و نواخت فوق العاده می دارد. ت

به هرحال پیداست که غیر از احادیث مذکور در صحاح، سنن صوفیه و روایات آنها هم از طرق مختلف در ذهن مولانا راه داشته است، و چون مضامین اکثر روایات آنها هم بیشتر متضمن فضایل اعمال یا مکارم اخلاق بوده است ناقلان آنها برخلاف محدثان فقها در نقد اسانید هم تدقیق و موشکافی بسیار لازم نمی دیده اند. چنانکه از امام احمدبن حنبل نقل است که چون در باب حلال و حرام و سنن و احکام از رسول روایت آریم در مورد اسانید سختگیری کنیم، و چون در بارهٔ فضایل اعمال روایت نماییم در مورد اسانید آسان گیریم. همچنین محیی الدین نَوَوی خاطرنشان می کند[۹] که علماء سنت در نقل آنگونه روایات که هدف آنها نشر مکارم اخلاق و تأیید سنت و سیرت رسول باشد ظاهراً بدان سبب که با قرآن مغایرت ندارد اشکالی نمی دیده‌اند و قسمتی از آنچه در سُنَنُ الصوفیه و سایر روایات متصوفه نقل می شده است نیز ظاهراً از همین مقوله محسوب بوده است. ث

۱/۲۰۹— اسرار التوحید/٤٨ و ٥٤ ۲— المنتظم ۲۲۲/۹ ۳— همان کتاب ۲۶۱/۹ و ←

۲۱۰ انعکاس این اندازه احادیث در مثنوی و همچنین در مجالس سبعه‌وفیه‌مافیه حاکی از استغراق ذهن گوینده در سنت و در سیرت رسول است، و از همین روست که پاره‌یی حکایات مأخوذ از روایات مغازی و سیرهم هرچند بدانصورت که در مثنوی هست ظاهراً اصل و مستند قابل اعتمادی ندارد (§ ۱۶۷ب) و شاید اکثر مأخوذ از روایات عوام صوفیه بوده باشد، از استغراق خاطر مولانا در سیرت پیغمبر که زهّاد و صوفیه از قدیم به حکم اشارت قرآن کریم (۲۱/۳۳) آن را برای خود نمودگار عمل می‌شناخته‌اند حکایت دارد.

الف باری احادیث نبوی در نزد صوفیه که قدماء آنها غالباً از اشتغال به نقل و جمع آن اجتناب داشتند و توجّه به این کار را گرایش به علم قال که ورای طریق آنهاست تلقی می کردند، در حوزهٔ مولانا با تکریم و علاقهٔ بسیار نگریسته می شد. اما آنجا که این احادیث به حلال و حرام تعلقی نداشت، آن تدقیق و تعمیقی هم که در نزد فقها و اهل حدیث در نقد متن و اسانید آن الزام می شد در مجالس صوفیه غالباً متروک ومنسوخ بود. بااینهمه برخلاف بعضی ازقدماء صوفیه که اشتغال به حدیث و مسافرت در طلب آن را مستحسن نمی شمرده‌اند، درین ایّام ظاهراً از تأثیر طریقهٔ ابوحامد غزالی و شیخ نجم‌الدین کبری و شیخ شهاب‌الدین عُمَرِ سُهْرَوَردی که اشتغال به حدیث را توصیه می کردند، توجه به حدیث به طور قابل ملاحظه‌یی در بین صوفیه رایج شد، ومخصوصاً احادیث قدسی که متضمن حقایق ذوقی صوفیه یا موافق با آن بود مورد توجه خاص آنان واقع می گشت. واینکه مجموعه‌یی ازین احادیث هم تحت عنوان مشکاة‌الانوار مقارن همین ایّام به وسیلهٔ شیخ محیی‌الدین بن عربی (وفات ۶۳۸) تدوین شد شهرت و رواج فوق‌العادهٔ این نوع احادیث را که در مثنوی هم تعداد زیادی از آنها هست در نزد متصوفهٔ عصر مولانا نشان می دهد.

ب به علاوه صوفیه و سایر اهل سنت، برخلاف کسانی از مسلمین که تسلیم و قبول اکثر صحابهٔ حاضر در سقیفهٔ بنی ساعده را در بیعت با ابوبکر دستاویز طعن در حق آنها تلقی کرده‌اند و این بیعت را در مقابل آنچه در غدیر خم متضمن نصّ ولایت بود تمرّد از حکم رسول شمرده‌اند، غالباً صحابه را بدان سبب که ناقلان حدیث رسول

---

۱۷۳ ۴ــ یاقوت، معجم البلدان ۳/۳۴۴ ۵ــ الجواهرالمضیئه ۲/۱۲۴ ۶ــ رسالهٔ فریدون/۳۰ ۷ــ سیوطی، اللآلی المصنوعه ۲/۱۷۸ ۸ــ مناقب ۲/۴ــ۶۰۳ ۹ــ تهذیب/۳۸ ــ

و حافظان سنت وی و به هر حال تربیت یافتگان و یاران پیامبر محسوب می شده اند به دیدهٔ تکریم فوق العاده می دیده اند و حتی طعن و سبّ آنها را ناروا و مستوجب عقوبت و تعزیر شرعی می دانسته اند[۳]. همچنین قدماء صوفیه بعضی از صحابه را به چشم پیشروان طریقت و واقفان اسرار شریعت می نگریسته اند، و اینکه نام تعدادی از خاصان آنها در شمار رهروان طریق زهد و سلوک در آثار متصوفه مذکورست[٤] نشان می دهد که صوفیه لااقل عدّه یی از صحابه را قدوهٔ خویش می شمرده اند، و عجب نیست که در روایات منقول از آنها جایی برای شک و اعتراض نیافته باشند و روایات منقول از آنها یا مربوط به آنها را مثل اقوال مشایخ خویش با تکریم و قبول تمام تلقی کرده باشند. پ

بدینگونه وجود صحابه در سلسلهٔ اسانید، احادیث نبوی را در نزد صوفیه از نقد و تدقیق بی نیاز می داشت، چنانکه مجرّد انتساب متن احادیث هم به تقریر رسول آنها را ظاهراً به عنوان کلام انسان کامل مرادف وحی و مثل آنچه حق بر ضمیر عارف واصل الهام کرده باشد مفید قطع و یقین می ساخت. ازهمین روست که حتی در آنچه به سنن شریعت و حلال و حرام تعلق ندارد نیز مولانا تصریح می کند که در همه حال قول پیغمبر قبولش فرض است* وورای قرآن که معجزهٔ رسول محسوبست[۵] هر کلمه و آواز او نیز همچون معجزه یی است*، و چون بر وفق اعتقاد وی، بر اولیاء هم نوعی وحی که صوفیه وحی دل می خوانند (§ ۱۰۵ فا) القاء می شود حدیث رسول از این لحاظ نیز نمونهٔ کامل و ممتاز وحی قلبی اولیاء محسوبست، و از آنجا که در وجود رسول آنکس که وحی قلبی بر وی القاء می شود صاحب مرتبهٔ نبوّت هم هست پیداست که اینگونه وحی او از آنچه بر سایر اولیاء به طریق وحی دل نازل می گردد برترست و بدینگونه حدیث وی نیز تا حدی در حکم وحی محسوبست و در تفوق آن برهر حدیث دیگر جای تردید نیست. ت

۲۱۱

این نکته که مولانا بدان تصریح ندارد و با اینهمه از آنچه خود او در باب وحی اولیاء می گوید هیچ تردیدی در اعتقاد او بدین امر باقی نمی ماند نشان می دهد که مولانا حدیث رسول را در مرتبه یی از قدس و عظمت می یابد که هیچ گونه نقد و بحثی در صحت صدور آن را هم مجاز نمی داند، چنانکه صحابه را نیز چون در

۲۱۰/* ت: ۱۵۸۰/۳ ، ۳۵۹۸/۲

همه احوال اهل صدق و عدل می پندارد در توثیق و تعدیل آنها به عنوان ناقل یا راوی حدیث حاجت به اهتمام و تدقیق نمی یابد و هرچه را به عنوان حدیث رسول از قول آنها تلقی می کند، خاصه وقتی متضمن فضایل اعمال و مکارم اخلاق هم باشد، درخور نقل و استناد می یابد و برخلاف اهل حدیث به نقد متن یا اسانید آنها التفات نمی کند. از ین رو عجب نیست که بعضی از آنچه وی به عنوان حدیث نقل می کند درواقع کلمات مشایخ قدما یا امثال و حِکَمِ منسوب به اقدمین حکما بوده باشد نه احادیث صحاح. الف

اینکه یکجا در جواب پرسنده‌یی که از وی در باب تعارض فحوای دو حدیث سؤال می کند مولانا می کوشد تا تعارض احتمالی یا موهوم سؤال کننده را رفع نماید و بین این حدیث نبوی که می گوید **اَلرِضا بِالْکُفرِ کُفْرٌ** و این حدیث قدسی که می گوید **مَنْ لَم یَرضَ بِقَضائی فَلْیَطْلُبْ رَبّاً سِوای**، در مثنوی جمع و تلفیق کند*، نشان آن است که در نقل احادیث به نقد متن و سند توجه ندارد و با شیوهٔ اهل جرح و تعدیل که همواره در هر حال نقد متن و اسانید را برهر امر دیگر مقدّم می دارند [٦] موافق نیست، اما همین سعی در جمع و تلفیق که طرز تلقی مولانا را از حدیث نشان می دهد البته غور و تعمّق در مضمون حدیث را که چیزی جز آن در نقل وُعّاظ و زّهاد منظور نیست، در نزد وی در چهار چوبهٔ تعلیم صوفیه مقیّد می دارد. ب

فی المثل در ین مورد که نظیر آن را امام غزالی هم به بیان دیگر در کیمیای سعادت[۱] مطرح می کند، مولانا می کوشد تا تناقض ظاهری بین مضمون دو حدیث را رفع کند و پرسنده را به تفاوت بین قضا و امر مقضی که متعلق آنست توجّه دهد. درواقع اینجا بحث با مسألهٔ ارادهٔ خداوند ارتباط پیدا می کند و علم و ارادهٔ حق به کفر کافر. متکلمان سنی هم که در ین باب آنچه را معتزله از این مسأله استنباط نموده‌اند و آن را دستاویز قول به قدرت انسان بر فعل یافته‌اند رد کرده‌اند غالباً مثل آنچه مولانا در ینجا مطرح می کند جواب داده‌اند که کفر کافر مقضی است، قضاء حق نیست، امریست که متعلق آن و غیر آن است و از ینجاست که رضاء به کفر کفرست اما رضاء به قضاء واجب.[۷] پ

به هر حال طرز تلقین بین دو حدیث در ینجا معلوم می دارد که مولانا در آنچه به حدیث رسول مربوط است به خود اجازهٔ بحث در صحت و سقم روایت را نمی دهد و حتی در ینجا که مسأله به بحث در یک مسألهٔ مربوط به اصول عقاید اهل سنت راجع می شود لازم نمی داند از خود بپرسد که آیا هر دو حدیث به یک اندازه شهرت و اعتباردارند یا نه؟ از همین روست که در موارد دیگر هم وقتی حدیثی را در تأیید

حدیثی دیگر نقل می کند یا با آن درمی آمیز به این مسأله توجه ندارد که آیا آن احادیث از حیث صحت و اعتبار می توانند یکدیگر را تأیید یا تکمیل کنند؟ ت

فی المثل در مورد قلب و دگرگونیهای آن، یکجا* به این حدیث که می گوید: إنَّ هذا القَلْبَ کَریشَةٍ بِفَلاةٍ مِنَ الأرْضِ یقلبها الریحُ ظَهْراَلبَطْنِ[۲] اشارت می کند و قلب را از زبان حدیث به پری تشبیه می نماید که در بیابانی اسیر صرصر بست و بلافاصله در جای دیگر* این حدیث دیگر را که می گوید قلب از دیگ جوشانی که در درون آب غلیان دارد بیشتر دگرگونی دارد ــ لَقَلْبُ ابْنِ آدم أَشَدُّ انقلاباً مِنَ الْقِدْرِ إذا اجتَمَعت غَلْیاً[۳] نیز در دنبال آن می آورد تا دگرگونی دایم احوال قلب انسان را از طریق حدیث نبوی برای مخاطب قابل قبول سازد و دیگر به اینکه تا چه حد می توان بر متن و اسناد این دو حدیث اعتماد کرد و از آنها یکی را مؤیّد دیگری شناخت کار ندارد. ث

چنانکه در جای دیگر* هم در طیّ دو بیت این دو حدیث را که در یکی گفته می شود مادُمتَ فی صَلاةٍ فَانْتَ تَقْرَعُ بابَ الْمَلِک[۴] ودردیگری خاطرنشان می گردد که مَنْ قَرَعَ باباً وَلَجَّ وَلَجَ[۵] به هم درمی آمیز و از اینکه بر وفق حدیث، رکوع و سجود نماز حکم حلقه کوفتن بر در را دارد و بر موجب حدیث دیگر، آنکس که دری را می کوبد وجدّ می ورزد لاجرم بدانجا راه می یابد، نتیجه می گیرد که پس در سایهٔ جدّ نیل به بخت و مراد ممکن هست*، امادر ین باب که این دو حدیث از حیث متن و اسناد تا چه حد قابل اعتمادست مجالی برای فحص وتحقیق پیدانمی کند و به این نکته که حدیث اول ظاهراً مبنی بر تعلیمات صوفیه است و بعضی محدثان عبارت مَنْ قَرَعَ باباً وَلَجَّ وَلَجَ را هم از مقولهٔ حدیث تلقی نکرده اند[۶] اهمیت نمی دهد. ج

در هر حال محتمل است بعضی از ین گونه احادیث هم از مجالس وعظ یا فواید والدش بهاء ولد در ذهن مولانا راه یافته باشد[۸] و پیداست که در مجالس وعظ و تذکیر کمتر فرصت آن بود که واعظ، خاصه اگر صوفی و غیرمحدث بود، در متون و اسانید احادیث به نظر نقد بنگرد. از ین رو مولانا هم غالباً احادیث مشهور متداول را به مجرّد همین عنوان که قول رسول محسوب ند چیزی از مقولهٔ امر واجب التصدیق تلقی می کند و آن ها را بی هیچ تردید و تأمل مستند قول خویش می سازد. چ

۱/۲۱۱ــ کیمیای سعادت ۶۰۶/۲ــ ۲ــ مسند احمد ۴۱۹/۴ ۳ــ همان کتاب ۴/۶ ۴ــ حلیة الاولیاء ۱۳۰/۱ ۵ــ احادیث مثنوی/۲۹ ۶ــ ابوالمحاسن، اللؤلوء المرصوع/۷۳

۲۱۱/*ب: ۱۳۶۲/۳ ث: ۱۶۴۱/۳، ۱۶۴۳/۳، ج: ۲۰۴۸/۵ــ ۲۰۴۷/۵

۲۱۲

باری احادیث مثنوی با آنکه همه جا متضمّن معانی مربوط به فضایل اعمال و مکارم اخلاق است از حیث مضمون و معنی تنوّع قابل ملاحظه‌یی نیز دارد. چنانکه تعدادی از آنها احادیث قدسی است، پاره‌یی شامل سخنان پیغمبر دربارهٔ خود وی یا یاران است، بعضی در باب انبیاء یا اولیاست، برخی متضمن تعلیم شریعت یا آداب سنت است، معدودی دربارهٔ مبدء و معاد یا احوال و اوصاف اُمّت است و عده‌یی هم مشتمل بر عقاید و احوال صوفیّه است که آنچه در باب حکمت و اخلاق و دین هم درین احادیث هست خود با مشرب صوفیّه غالباً توافق دارد. در واقع در شرح و تفسیر تمامِ احادیث و حتی در طرز تمسّک و استشهاد بدانها نیزمولانا، چنانکه از وی باید انتظار داشت، مشرب متصوّفه را ملاک می سازد و تنوعی که در اقسامِ احادیث مثنوی هست نیز با وحدت ذوق و مشرب مولانا در همه حال مغایرت ندارد.

الف

احادیث قدسی که در مثنوی مذکورست بعضی شامل روایات راجع به انبیاست، مثل خبری که در باب عتاب حق با موسی * به صورت قصه‌یی کوتاه آمده است و مأخذ آن حدیثی قدسی است که طیّ آن خداوند در قیامت به فرزند آدم عتاب می کند که من رنجور بودم عیادتم نکردی: **اِنَّ اللّهَ عَزَّ وَجَلَّ یَقُولُ یومَ القیامة یا ابْنَ آدم مَرِضْتُ فَلَم تَعُدنی قال یا ربّ کَیْفَ اَعُودُکَ وَانتَ ربّ العالَمین قالَ اَما عَلِمْتَ اَنّ عَبدی فُلاناً مَرِضَ فَلَم تَعُدْهُ، اَما عَلِمْتَ انک لَو عدتَه لَوَجَدْتَنی عِنْدَه.**[1] مولانا حدیث را به صورت قصهٔ عتاب حق با موسی و ظاهراً از طریق اخذ از غزالی [2] آورده است تا به مضمون آن که به هرحال مشتمل بر فضایل اعمال است قدرت تأثیر بخشد. اما پیداست که متن حدیث باید بدان سبب که با مشرب صوفیّه توافق دارد و از اتّصالی که به اعتقاد صوفیه بین انسان با خداوند باری هست حاکی است مورد توجه خاص مولانا واقع شده باشد.

ب

بعضی دیگر از ینگونه احادیث قدسی هم که اختصاص به احوال انبیا ندارد باز معرّف همین مشرب صوفیه است. از آنجمله حدیث قُرْب النوافِلْ است که ضمن آن می گوید: **وَمایزالُ عَبدی یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بالنَّوافِلِ حتی اُحِبَّه فاذا اَحْبَبْتُهُ کُنتُ سَمْعَه الّذی یَسْمَعُ به وَبَصَرَه الّذی یَبْصُرُبه**[3] که نزد صوفیه شهرت بسیار دارد و ابن عربی هم در فصّ آدمی از فصوص الحکم به مناسبت آنکه در متن حدیث لفظ سمع و بصر می آید نه اُذُن و عین، درینجا خاطر نشان می کند که حدیث ناظر به صورت الهی انسان است که جلوه گاه صفات و اسماء حق محسوبست و در مثنوی * هم به

پ مضمون یا فحوای این حدیث اشارتها هست.

در یک حدیث قدسی دیگر پیغمبر می گوید که حق فرموده است، من بگنجم در خم بالا و پست* و با اینحال قلب بندهٔ مؤمن گنجایی مرا دارد: لایَسَعُنی اَرضی وَلاسَمائی وَیَسَعُنی قَلْبُ عَبْدِیَ الْمؤمن[۴] و مولانا در دنبالهٔ نقل آن هم از زبان حق مناسب این معنی می گوید که اگر مرامی جویی در دل بندهٔ مؤمن بجوی*، و جای دیگر که نیز به همین حدیث نظر دارد* از زبان حق می گوید قلب مؤمن آینه‌یی است که بدون آن زمین و آسمان نمی تواند نور مرا تحمل کند*. این نکته که وجود انسان مرآتِ حق است و خداوند چهرهٔ اسماء خود را در ین مرآت می بیند در فصّ شیثی از فصوص الحکم ابن عربی هم هست و سایر صوفیه نیز بدان اشارت دارند. ت

مضمون حدیث گنج مخفی هم که می گوید: کُنْتُ کَنزاً مَخفیاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِکَی اُعرَف[۵] انسان را در واقع آینه‌یی می سازد که حق در آن جلوه گری می کند و شناخته می آید در مثنوی* مورد اشارت هست و مولانا ضمن اشارت به این حدیث معروف که صوفیه غالباً آن را نقل می کنند و اهل حدیث آن را از کلام پیغمبر نمی دانند[۶]، یکجا* نفس انسان را در ین تجلی بدینگونه توجیه می کند که چون این گنج مخفی از پُری و سرشاری که داشت جوش کرد، خاک را سلطان اطلس پوش کرد و در حقیقت وی را خلیفهٔ الهی در عالم و تابان‌تر از افلاک ساخت. جای دیگر* که هم به طور اشارت به تفسیر این حدیث می پردازد نشان می دهد که آن گنج مخفی چون جز در قلب انسان نمی گنجد پس این خانه را که شامل نفس انسان و خودیهای او نیز هست باید و یران کرد تا بدان گنج که در زیر خانه است دست توان یافت، و این نیز نتیجه‌یی است که بر وفق مشرب صوفیه از ین حدیث اخذ می کند. ث

این هم که جای دیگر* در اشارت به این حدیث ضمن درج و تضمین قسمتی از آن از زبان حق می گوید که من گنجی پنهان و رحمتی ناپیدا بودم اُمّتِ هدایت یافته (=مَهْدیه) را برانگیختم، نتیجهٔ صوفیانهٔ دیگر یست که از حدیث می گیرد تا باز مفهوم خلافت الهی را در وجود «اُمّتِ مَهدیّه» و امام آن که رسول یا قرآن است نشان دهد و بر وفق عقیدهٔ صوفیه نُور محمّدی را غایت خلقت عالم فرانماید، چنانکه وقتی از یک حدیث قدسی دیگر از زبان حق گفته می آید که قصد من از آفریدن خلق احسان بوده است، از ین کار برای خود سودی نخواسته‌ام بلکه خلق را بدان سبب آفریدم تا آنها از من سودی حاصل کنند*. با آنکه اصل حدیث از روایات صوفیه است و با اندک تفاوت در سخنان امیرمؤمنان آمده است[۷]، از اشارت

به فحوای آن و اینکه به صراحت در لفظ حدیث آمده است اِنّما خَلَقْتُ الخَلْقَ لِکَی یَرْبَحوا عَلَیَّ لا لِاَنْ اَربحَ عَلَیهم[۸]، مولانا به طور ضمنی به بیان این نکته نظر دارد که اشارت اَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرفَ و خَلَقْتُ الخَلْقَ لِکَی اُعْرَف به غائیت وجود انسان مربوط است. و چون مولانا مثل اکثر متصوفه وجود اُمّت مهدیه و بعثت رسول مکّی را هم غایت نهایی بعثت سایر انبیاء می داند، به این طریق غائیت وجود انسان در امر خلقت به غائیّت نور محمدی منجر می شود (§ ۳۴۸ج)و این نکته‌یی است که حدیث کُنْتُ نَبیّاً وَآدمُ بینَ الرُّوحِ والجَسَدِ[۹] هم بدان اشارت دارد و غیر از مولانا*، ابن عربی هم در فصّ شیثی از فُصوصُ الحِکَم، در بیان غائیّت نور محمدی آن را خاطر نشان می کند. ج

اشارت به یک حدیث قدسی دیگر که خداوند در طیّ آن به پیغمبر لَوْلاکَ لَما خَلَقْتُ الاَفْلاکَ می گوید و تأکید می کند که اگر وجود تو مراد و مقصود نمی بود افلاک را نمی آفریدم، نیز در کلام مولانا متضمن همین معنی است*. و اینکه خداوند او را از سایر انبیا تخصیص می کند در مثنوی بدینگونه توجیه می شود که محمّد وجودش با عشق پاک همراه بود و تنها وجود او بود که در عشق به منتهی رسیده بود و بدینگونه غایت وجود افلاک را مولانا در وجود رسول و در مفهوم تحقق عشق پاک توجیه می کند، و این همان عشق است که در مثنوی و در تمام اقوال مشایخ صوفیه از آن سخن در میان می آید و هرچند کمالش در وجود پیغمبر مکّی تحقق دارد، انبیاء دیگر و همچنین اولیاء مشایخ هم ذوق روحانی خویش را از آن دارند. چ

۲۱۳

البته اشارت به احوال انبیاء و اولیاء هم در ضمن احادیث قدسی که در مثنوی آمده است هست. از جمله سؤالی که موسی در باب سرّ خلقت و راز مرگ (§ ۸۲ ث)، از پیشگاه حق می کند که خدایا خلقی را می آفرینی و آنگاه هلاک می کنی: خَلَقْتَ خَلْقاً وَاَهْلَکْتَهمُ* بر آنچه مولانا آن را حدیث قدسی تلقی

۱/۲۱۲ـ مسند احمد ۴۰۴/۲ ۲ـ کیمیای سعادت ۵۸۱/۲ ۳ـ جامع صغیر ۷۰/۱ ۴ـ عوارف المعارف، حاشیهٔ احیاء ۲۵۰/۲ ۵ـ احادیث مثنوی /۲۹ ۶ـ اللؤلوء المرصوع /۶۱ ۷ـ ابن ابی الحدید ۵۶۰/۴ ۸ـ احادیث مثنوی /۵۸ ۹ـ مسنداحمد ۶۶/۴

۲۱۲/* ب: ۲۱۵۶/۲ پ: ۱۹۳۸/۱ ت: ۲۶۵۳/۱ ، ۲۶۵۵/۱ ، ۳۰۷۱/۶-۳۰۷۵/۶ ث: ۳۰۲۹/۴ ، ۲۸۶۲/۱ ، ۲۵۴۰/۴ ج: ۲/ ۳۶۴ ، ۲۶۳۵/۲ و ۴۱۷۳/۵ ، ۴۵۴۲/۳ چ: ۲۷۳۷/۵

می کند مبتنی است. سؤال موسی که در جای دیگر* هم در مثنوی مطرح می شود ممکن است توجیه یا تفسیری باشد از مضمون قول اعتراض او در باب «رجفهٔ میقات» و هلاک یاران وی. و اینجاست که صوفیه گفته اند «سطوت حدّت موسی می باید تا دمِ اِنْ هِیَ اِلّاٰ فِتْنَتُکَ [1] تواند زد»، واین دم اعتراض آمیز که گویی موسی را نیز به همان سبب «به ضربهٔ لن ترانی گوشمال بدادند» [2] بایدازهمین تعبیرمذکوردر قرآن کریم (۱۵۵/۷) مأخوذ باشد. به هر حال مولانا حکمت خلقت عالم و وجود شروری را که در آن هست در طیّ این سؤال و جوابی که بین خداوند و کلیم او روی می دهد به بیان می آورد. الف

یک حدیث قدسی دیگر احوال اولیاء مخفی را که صوفیه از آنها به عنوان مستوران قباب عزّت تعبیر می کنند به تقریر می آورد که بر فحوای اشارت اَوْلیائی تَحْتَ قبابی لایَعْرِفُهُم غَیری [3] در سنن صوفیه مبتنی است و مولانا این ستر حال آنها را در آنچه تعلق به شناخت خلق از حقیقت احوال این دوستان خدا دارد در مفهوم نسبی تلقی می کند، چرا که خلقْ آنها را از جهت حقیقت حالشان نمی شناسند اما مانعی ندارد که از جهت ظاهر به حال آنها معرفت حاصل کنند و می کنند، چنانکه انبیا را هم به حکم قرآن (۱۴۶/۲) از لحاظ ظواهرِ احوال می شناسند اما از معرفت حقیقت حال آنها محرومند، و در عین آنکه تجاهل می نمایند به سرّحال آنها جاهل هم می مانند. ب

این مستوران قباب عزّت که خاصان حق* به شمارند از آن جهت که حقیقت حال آنها از انظار خلق مخفی است رجال غیب هم خوانده می شوند و در سلسلهٔ مراتب خویش شامل اخیار و ابدال و ابرار و اوتاد و نقباء و اقطاب می گردند [۹] و در نزد صوفیه اهل کرامات محسوب می شوند. و یک تفاوت آنها با انبیاء در ین نکته است که خداوند انبیاء را به دعوت کردن خلق مأمور می دارد و کرامات آنها نیز با «تحدّی» همراه است و به همین سبب معجزه نام دارد، اما کرامات اولیاء با تحدّی [۱۰] مقرون نیست، اخفاء آن هم برای آنها اَرْجَح است و خود آنها نیز مأمور به دعوت کردن خلق نیستند، به همین سبب حال آنها در قباب عزت از نظر عامه مستور می ماند و چنانکه مولانا هم به طور ضمنی اشارت دارد*، جز کسانی که خداوند بخواهد، هیچ کس از حال آنها آگاه نیست. پ

البته اشارت در باب اولیاء و احوال آنها در احادیثی که صوفیه نقل کرده اند بسیارست، و از آنچه در مثنوی در باب احوال رسول و بعضی صحابهٔ او منقول است نیز تعدادی حدیث در عین حال ضمن اشارت به احوال رسول و صحابه، مقامات

ت اولیاء را نیز توجیه و تبیین می کند.

۲۱۴

از جمله در بارهٔ سترحال اولیاء، مولانا یکجا مضمون حدیثی را نقل می کند* که در بعضی روایات بدینگونه آمده است: **اِنَّ لِلّهِ عِباداً لَیْسُوا بانبیاء لکن یَغْبِطُهم النَّبِیّوُنَ وَالشُّهَداء ُلِقُربِهم وَ مَکانِیهم عندَاللّهِ عَزَّ وَجَلَّ**[1] و در روایت مولانا به صورت ذیل آمده است: **اِنَّ لِلّهِ تَعالیٰ اولیاء اخفیاء**، و پیداست که هر دو روایت از آنهاست که مستند صوفیه و موافق با مذاق آنهاست. و از همین روست که مولانا با اشارت به آنچه خود وی درین باب روایت می کند ضمن تفسیر مضمون حدیث، حال اولیاء و انبیاء را در مقابل احوال عامه قرار می دهد و نشان می دهد که انبیاء در آنچه تعلق به سود و سودای ایمان دارد بی آنکه از خوف زیان محابا کنند خود را به خطر می افکنند و سود هم ازین سودای خویش حاصل می آرند، و اولیاء نیز بی مُحابا درین سودا می کوشند اما چون احوال و کرامات ایشان مستورست شهرهٔ خلقان ظاهر نمی شوند، تنها منکرانند که چون خوف زیان، آنها را ازین سودا باز می دارد از سود و سودا بی بهره می مانند.

الف از سایر احادیث صوفیه که نیز احوال اولیاء و مراتب آنها را توجیه می کند حدیثی است که در آن اشارت به شراب الهی و نشئهٔ روحانی آن می شود و مولانا ضمن اشارت به آن* خاطر نشان می کند که این شراب انسان را به جانب مُطرب جان می کشاند و با شراب تن که بادهٔ انگور پست‌طرف نسبت نیست. به هر حال مفهوم این شراب الهی که در حدیقهٔ سنائی و بعضی دیگر از آثار متصوفه هم بدان اشارت هست [۱۱] خود از حدیثی است که در سنن صوفیه غالباً منقولست[2] و متصوفه با تمسک بدان احوال سکر و وجد روحانی خود را توجیه می نمایند: **اِنَّ لِلّهِ تعالی شَراباً اَعَدَّهُ لِاولیائه اِذا شَرِبوا سَکروا و اذا سَکروا طابُوا و اذا طابُوا طاشُوا و اذا طاشُوا طاروا و اذا طاروا بَلَغوا واذا بَلَغوا صَلّوا واذا صَلّوا اتّصلوا واذا اتّصلوا انْفَصَلوا واذا انْفَصَلوا فَنَوا واذا فَنَوا بَقَوا واذا بَقَوا صاروا مُلوکاً فی مَقاعِد صدقٍ عند مَلیکٍ مقتدِر**. اینکه سخنی چنین صوفیانه در عین حال در روایات صوفیه به امیرالمؤمنین علی هم منسوب شده است[3] نشان می دهد که در صحاح حدیث اصلی نداردوازهمین رو کوشیده اند تابرای آنچه ازمقالات مشایخ خودآنهاست مستندی قابل اعتمادبجویند. باری مأخذ حدیث در

۲۱۳/ ۱و۲— مرصادالعباد/۴۹ ، ۵۰ ۳— احادیث مثنوی/۵۲

۲۱۳/* الف: ۳۰۰۱/٤ ، ۱۸۱٦/۲ پ: ۱۸۷۹/۱ ، ۳٦٦٦/۳

نزد صوفیه هرچه باشد پیداست که در عین حال آن را همچون تفسیری بر آیهٔ شریفهٔ اِنّ الابرارَ یَشْرَبون (۵/۷۶) تلقی می کرده‌اند و در واقع به بیان توافق حال روحانی خویش با آنچه از فحوای این آیه به تأویل حاصل می شود نظر داشته‌اند. به هر حال در اشارت به فحوای این حدیث، مولانا این نکته را نیز خاطر نشان می کند که وقتی عارف ازحال خویش تعبیربه‌سکرمی کند آنکس که فهم وی به بادهٔ شیطانی مشغول است مَی رحمانی را که این مستی روحانی از آنجاست نمی تواند در تصور بیاورد*. ب

همچنین مضمون این کلامِ منسوب به رسول: لِی مَعَ اللّه وَقْتٌ لایَسَعُنی فیه نبیٌّ مُرسَلٌ ولا مَلَکٌ مُقرَبٌ، که معنی «وقت» و مفهومِ «غیبت و حضور» را که با محو و فنا در مقام استغراق مناسبت دارد در نظر صوفیه توجیه می کند، و در گلستان سعدی هم بدان اشارتی لطیف هست[۱۲]، در مثنوی یک‌بار با تضمین و تفسیری موجز به زبان عربی* و یک بار هم به طور تمثیل و استشهاد در نوعی کلامِ ملمّع* مجال نقل می یابد، و در هر دو حال قول پیغمبر و آنچه را، وی در باب تفاوت احوال خویش بیان می کند همچون نمودار احوال عشاق حق و سالکان طریق عرضه می دارد. در واقع این تفاوت احوال را که معرّف مفهوم «وقت» در اصطلاح صوفیه هم هست سعدی در مورد پیغمبر اکرمِ بدینگونه تعبیر می کند که وی گاه به ملک مقرب نیز نپرداختی و گاه با حَفْصَه و زَینَبْ در ساختی، اما مولانا در توجیه آن می گوید که چون پیغمبر با اهل دنیا همدلی می خواست کَلّمینی یاحُمَیْرا می زد* و چون جذبهٔ عشق در گوش جانش ندا درمی داد اَرِحْنا یا بلالُ می گفت*. اینکه همین طرز تلقی از این دو حدیث اخیر[۱۳] در کلام غزالی[۴] و همچنین در تفسیر کشف‌الاسرار[۵] که مبنی بر مجالس تفسیر و تذکیر خواجه عبدالله انصاری است نیز هست نشان می دهد که مولانا در ینجا در واقع یک تفسیر سنتی صوفیانه را از مسألهٔ وقت و حال به بیان می‌آورد. در حقیقت غزالی نیز از همین نظرگاه به این دو حدیث می نگرد که می گوید «رسول علیه‌السلام وقت بودی که اندر آن مکاشفات کاری عظیم بر وی در آمدی» «و قالب وی طاقت نداشتی دست بر عایشه زدی و گفتی کَلّمینی یا عایشَة» «اینجا خواستی تا قوتی دهد خود را تا طاقت کشیدن بار وحی دارد» اما «چون وی را بازْبدین عالم دادندی و آن قوت تمام شدی تشنگی آن کاربر وی غالب شدی گفتی اَرِحنا یا بَلال تا روی به نماز آوردی».[۶] پ

عبارت معروف اَلفقرُ فَخری و بِهِ اَفْتَخِرُ[۷] هم که در همین عَصْرِ مولانا غالباً به عنوان حدیث، مستند فخر درویشان بر توانگران تلقی می شد و در جدال سعدی با مدعی نیز بدان اشارت می رفت[۸] در مثنوی اهمیت نقش فقر را در نیل به تقوی نشان

می دهد. از جمله مولانا یکجا از زبان اعرابی در خطاب به زنش ضمن اشاره به این حدیث می پرسد که آیا وقتی رسول فقر را فخر خویش می خواند گزاف و مجازست؟ و خود از زبان پرسنده جواب می دهد که، نی هزاران عزّ پنهان است و ناز*. جای دیگر خاطر نشان می کند* که چون دست درویش به مال و نعمت و آنچه مایهٔ کفر و طغیان است نمی رسد، فقر موجب حفظ تقوی و مایهٔ فخر می شود و غنا نیز به همین سبب که مجالی برای امتحان کردن صبر و تقوی نمی گذارد مردودست. همچنین یکجا* که اشارت به مفهوم فقر محمدی دارد حدیث **الفقر فخری** را به مفهوم «فنا» در اقوال صوفیه مربوط می دارد و جایی نیز* مفهوم **اَلْفقرُ فَخْرِی** را مستلزم قطع ارتباط با خلق و التجاء به درگاه حق که جز او هیچ کس را «غنی» نتوان خواند نشان می دهد و بدینگونه فقر صوفیه را از طریق حدیث پیغمبر توجیه و تبیین می کند. البته حدیث دیگر هم که در جدال سعدی با مدعی نیز در گلستان بدان اشارت هست، فقر را امری می داند که گاه به کفر می انجامد[۱٤] و مولانا به این حدیث نیز اشارت دارد*. با اینهمه فقر که به هر حال مبدأ حرکت در منازل سلوک صوفیه ودرعین حال صورت دیگری از غایت آن که عبارت از نیل به فناست (§ ۱۰۵ زا) هم هست از آنجا که در قول **اَلْفَقْرُ فَخری** نیز بدان اشارت رفته است مستندعمدهٔ فقر محمدی محسوبست.

ت

همچنین جهاد با نفس که زهاد و صوفیه در مقابل جهاد با کافر آن را جهاد اکبر هم می خوانند در مثنوی با اهمیت فوق العاده تلقی می شود. این تعبیر که در عین حال مستند عمدهٔ ریاضات ومجاهدات صوفیه محسوبست مبنی بر روایت حدیثی است که برحسب آن وقتی جمعی از یاران رسول از غزای کفار باز می گشتند این سخن بر زبان آورد که: **رَجَعْنا مِنَ الجِهاد الاصْغَرالی الجهاد الاَکْبر**، یا: **قَدِمْتُم من الجهاد الاصغرالی الجهادِ الاَکبر: مُجاهدةُ العبدِ هواه**.[۹] این حدیث در مثنوی* با تفصیل و تفسیر تمام مجال بیان می یابد تا بروفق اعتقاد صوفیه معلوم دارد خصم عمده‌یی که هرمؤمن مخلص راتهدیدمی کندخصم برون نیست،دشمن درونی اوست که نفس اوست. یکجانیزباتوجه به همین معنی که درحدیث: **اَعْدیٰ عَدُوّک نَفْسُک اَلّتی بَیْنَ جَنْبَیک**[۱۰] هم هست، مولانا از زبان رسول خاطرنشان می سازد که اگر من شرح آن دشمن را که در جان شماست بیان کنم زهرهٔ پردلان می درد و هیچ کس را طاقت کار و حتی قوت عبادت نخواهد بود*: **لَوتَعْلَمُون ما اَعْلَمُ لَبَکَیْتُم کَثیراً ولَضَحِکْتُم قلیلاً وَلَخَرَجْتُم اِلی الصعدات تَجْأرُونَ اِلی اللّهِ تعالی لاتَدْرُونَ تَنْجون اولاتنجون**[۱۱]. با آنکه مولانا جای دیگر* هم نظم معاش اهل عالم را به علّت غفلت آنها از شداید بعدالموت

می یابد و شاید درین مورد نظر به حدیثی مشابه دارد که در تصویر آن احوال می گوید: لَوتَعْلَمون ما انتم لاقون بعدَالمَوتِ ما اَکَلْتُم طَعاماً عَلیٰ شَهْوةٍ اَبَداً ولاَ شَرِبْتُم شَراباً علی شهوة اَبداً ولا دَخَلتم بیتاً تَستَظِلّونَ به وَلَمَرَرْتُم الی الصعدات تَلْدِمون صدورَکم وتَبکُون علی اَنفُسِکم[۱۲]، پیداست که در هردو مورد در نزد گویندهٔ مثنوی در نقل حدیث و در نحوهٔ تمثل بدان، نظر به تحذیر از مکاید نفس است، و آنچه خلق را از آن برحذر می دارد تعلق دل به عالم حسّی و خطر ناشی از تسلیم به وسوسهٔ گناه است، نه انذار از کثرت شرور در عالم، والحق چه بسیار تفاوت هست بین طرز تلقی زهاد و صوفیهٔ عصر مولانا که این اشارت را مُشْعِرْ بر ضرورت تزکیهٔ نفس از وساوس ناشی از تعلقات تلقی می کرده‌اند با طرز تلقی نویسنده‌یی+ از اهل عصر ما که در یک داستان جالب تحت عنوان ابوتلفان،+ همین حدیث رسول را نوحه‌یی نومیدانه بر سرنوشت انسان تلقی می کند و داستانی را که شایستهٔ خامهٔ ولتر+ و شوپنهاور+ است به این نتیجه می رساند[۱۵]. باری مولانا در اشارت به نفس و مکاید آن جای دیگر هم به مناسبت خاطرنشان می کند که دشمن تو نفس است و نفس به ابلیس می ماند و البته نباید به وسوسهٔ او دل داد و اعتماد کرد*. معهذا مفهوم جهاد اکبر در حدیث رسول، معنی ریاضات صوفیه را که نزد متشرعهٔ اهل سنت گه گاه نیز به عنوان تعبد بمالم یشرع الله دستاویز طعن در حق آنها شده است [۱٦] در مثنوی توجیه می کند. ث

همچنین اشارت به این نکته که پیغمبر درطیّ حدیثی دیگر نماز را قرّة‌عین خویش می خواند: حُبِّبَ اِلیَّ مِن دُنیاکم النساءُ والطیبُ وجُعِلَ قرةُ عَینی فی الصّلوة[۱۳] در مثنوی * طوریست که گویی به ایهام رایحه و طیب عالم غیب را می خواهد با آن مربوط می کند. این تلقی یادآور تفسیری است که ابن عربی درفصّ محمدی از فصوص الحکم از ین مفهوم و از تمام این حدیث دارد. و اینکه نماز را مولانا به طور ایهام همچون رایحه‌یی ازعالم غیب تلقی می کند یادآور قول بعضی مشایخ است که نماز را حضور با حق یا غیبت از خویش خوانده‌اند[۱٤]. حدیث نبوی دیگر که در طیّ آن پیغمبر می گوید: تَنامُ عینای وَلاینام قلبی[۱۵] نیز در مثنوی همین حال حضور با حق و غیبت از خلق را تبیین می کند* و نشان می دهد که وقتی دل از ذکر حق غافل نیست هیچ چیز از چشم خفتهٔ وی پنهان نمی ماند* و بدینگونه مولانا قول صوفیه را که می گویند بی خواب و بی مرگ هم روزن دل به ملکوت گشاده تواند شد[۱٦] از طریق حدیث نبوی تأیید و تبیین می کند. ج

وجود وساوس نفسانی را هم که در نزد صوفیه برای ایمنی از آن مجاهده و ریاضت ضرورت دارد و آنها به همان سبب مراقبت احوال نفس را در امر سلوک

شرط عمده شمرده‌اند، مولانا بر مضمون حدیث دیگری که صوفیه غالبا بدان اشارت دارند مبتنی می دارد: **لَیسَ مِنکم من اَحَدٍ الاّوَقد وُکِّلَ به قرینهُ من الشیاطینَ قالوا وَاَنتَ یارسولَ الله قال نَعَم ولکنَّ اللهَ اَعانَنی علیه فَاَسلَمَ**[۱۷]. جالب آنست که این حدیث درعین حال نزاع مستمر بین خیر و شر را در نفس انسان که خود یک مضمون کهنهٔ اندیشهٔ ایرانی است در طرز بیان صوفیه تصویر می کند. چنانکه غزالی در کیمیای سعادت[۱۸] ضمن بیان این نکته که این جنگ دایم در بین لشکر شیاطین و لشکر ملائکه در صحرای سینهٔ انسان هست و اشتغال بدان اولین قدم مجاهده در راه دین محسوبست می گوید «و هر که بدین جنگ مشغول نیست از آن است که ولایت شیطان را مُسَلَّم داشته است و هر که شهوت زیر دست وی شد و به طوع شرع گشت وی را این فتح برآمد. چنانکه رسول علیه السلام گفت **لکنّ اللّهَ اَعانَنی علی شَیْطانی وَاَسلَمَ**». در مثنوی یکجا مولانا به مناسبت اشارت بدین حدیث نشان می دهد که هر چند نورایمان غذای جان است برای اولیاء حق غذای جسم هم هست و اگر چنین نمی بود پیغمبر **اَسْلَمَ الشیطان** نمی گفت*، و جای دیگر با اشاره به همین حدیث نشان می دهد که عشق حتی دیو را هم می تواند تبدیل به فرشته‌یی کند و یزیدی را به مرتبهٔ بایزید برساند*. بدینگونه مولانا ضرورت مراقبت در احوال نفس و نظارت در احوال و وساوس را که مجاهدهٔ اهل سلوک برآن مبتنی است از طریق حدیث نبوی نیز تبیین و توجیه می کند.

همچنین مولانا به مناسبت ذکر آن طعام روحانی که غذای جان صدیقان و اولیاست اشارت به حدیث دیگر می کند که پیغمبر وقتی یاران را از روزهٔ وصال منع می کند و آنها از وی می پرسند که پس چرا خود وی از آن خودداری نمی کند در جواب آنها می گوید کدام یک از شما به من می مانید: **اَبیتُ عندرَبّی یُطْعِمُنی ویَسقینی**[۱۹]. مولانا ضمن این اشارت نشان می‌دهد که طعام دنیا و قناعت بدان انسان را از نیل به طعام‌الله باز می دارد وهر کس از طریق التزام جوع در انتظار این نوالهٔ دولت نباشد از آن محروم می ماند*. مولانا در همین مورد جای دیگر* به اشارت نشان می‌دهد که هر کس از این غذای الهی بهره یابد وجود وی در یایی از جوش عشق الهی خواهد بود. چ

اینکه در یک موضع مثنوی هم مولانا با تأکید و تصریح این اشارت **اَبیتُ عِندَ رَبّی** را کنایه‌یی از آن مایده‌یی روحانی می یابد که بر امّت محمدی نازل می شودو برخلاف مایده‌یی که بر امّت موسی و عیسی نازل شد انقطاع ندارد*، و نیزخاطرنشان می کندکه این قول را بی هیچ تأویل باید پذیرفت*، ظاهراً از آن روست ح

که این تفسیر مبنی بر خاتمیت رسول است و آن امر یست که البته هیچ گونه تردید و تأویل را تجویز نمی کند. چنانکه از قراین برمی‌آید، مولانا اینجا نظر به آن سرّ روحانی دارد که در دور خاتم به آنان که خاصان حق و اولیاء وی هستند الهام می‌شود و هر متشرّع عامی از آن بهره ندارد. این طرز تلقی هم هر چند تفسیر دیگری از ین حدیث محسوب است با آنچه در موارد دیگر راجع به اشارت **آیتٌ عِنْدَ رَبّی** در مثنوی هست منافات ندارد و آنها را نفی نمی کند. خ

۲۱۵ به هر حال غالب این احادیث که متضمن اشارت به‌سیرت رسول است در مثنوی دستاو یزی برای توجیه احوال صوفیه و اولیاء اهل طریقت می شود. از جمله ضرورت تحمل و صبر اولیاء و مشایخ را در مقابل ایذاء مخالفان، مولانا در حدیث مربوط به دعا کردن رسول در حق دشمنان تقریر می کند. برحسب این خبر وقتی در غزوهٔ اُحُد دندان وی از سنگ جفای دشمنان شکست در حق آنها نفرین نکرد، برای آنها آمرزش و هدایت آرزو کرد که: **رَبِّ اغْفِرْ لِقَومی فَإِنَّهم لایَعْلَمُون**[1]، یا چنانکه در روایت دیگر هست عبارت **اللّهُمَّ اهْدِ قَومی فَإنَّهُم لایَعْلَمونَ**[2] برزبان آورد. در مثنوی که نظر به روایت اخیر این حدیث دارد، یکجا مضمون آن را کاشف از اذن شفاعت برای رسول می داند که در عالم ظهور و عالم کمون هر دو شفاعتگری کار اوست*، جای دیگر با اشارت ضمنی به این قول نشان می دهد که

۲۱٤/ ۱ و ۲ — احادیث مثنوی/۱۰۵ ، ۱۸۰ ۳— جامع‌الاسرار/۳۸۱ ٤— احیاء ۹۸/۳ ۵— کشف‌الاسرار ٦۱٤/۱ ٦— کیمیای سعادت ۳۰۵/۱ ۷— احادیث مثنوی/۲۳ ۸— گلستان، باب هفتم: حکایت ۱۹ ۹— احادیث مثنوی/ ۱۵—۱٤ ۱۰— کنوزالحقایق/۱٤ ۱۱ و ۱۲ — جامع صغیر ۱۲۹/۲ ۱۳— همان کتاب ۱٤۵/۱ ۱٤— کشف المحجوب/۳۸۸ ۱۵— جامع‌صغیر ۳۲۱/۱ ۱٦— کیمیای سعادت ۲۹/۱ - ۱۷— مسنداحمد ۲۵۷/۱ و ۳۸۵ ۱۸— کیمیای سعادت ۳٤۷/۲ ۱۹— صحیح بخاری ۱۱۸/٤

+/۲۱٤ Schopenhauer, Voltaire, Abu Ielfan, Raabe

*/۲۱٤ الف: ۳۱۰۰/۳ ب: ٦٤٦/٦~، ٦۵۸/٦ پ: ۳۹۵۳/۱ ، ۲۹٦۰/٤ ، ۱۹۷۲/۱ ، ۱۹۸٦/۱ ت: ۲۳۵۷/۱ ، ۳۲۸۱/۳ ، ٦۷۲/۵ ، ۷۱۵/۵ ، ۲۸۱۹/۵ - ث: ۱۳۷۳/۱ ، ۱۹۱۱/۲ ، ۳۵۲٦/٦~، ٤۰٦٦/۳ ج: ۳۲۳۵/۲ ، ۳۵٤۹/۲ ، ۳۵٤۸/۲ چ: ۲۸۹/۵ ، ۳٦٤۹/٦ ح: ۱۷٤۳/۵ ، ۲۰۰۸/٦ خ: ۳۷٤۰/۱ ، ۳۷٤۱/۱

بدون شک، آن ناحَمولی هم که بعضی انبیا را به درخواست عذاب در حق قوم خویش واداشته است خود امر حق بوده است ورنه حلم انبیا همواره بدی و آزار مخالفان را تحمل می کرده است*. همچنین در جای دیگر ضمن خطابی که به طور غیرمستقیم به رسول دارد، عذر می آورد که هر چند از ظالمان اُمّت آزار بسیار دیدی همواره در مقابل جفای آنها **اِهْدِ قَوْمی** بر زبان می راندی*. بدینگونه مولانا تحمل و صبر خود و مشایخ قدما را در مقابل ایذاء مُنکِران که شاید برخی مریدان هم گاه گاه آن را ناروا می شمرده‌اند، با اشارت به حدیث نَبَوی و ذکر سیرت وی، در نظر اینگونه مریدان قابل توجیه می سازد. الف

در عین حال از فحوای حدیثی که پیغمبر در طیّ آن می گوید مرا از یُونُس بن متّی برتر مشمرید، یا هیچ کس را نسزد که گوید من از یونس بن متی برترم[۳]، مولانا به این نتیجه می رسد که خواری و ذلّت ظاهری اولیاء حق نشان خذلان آنها نیست، چنانکه یونس در کام نهنگ هم که رفت در حقیقت به نوعی معراج روحانی نایل آمد، از آنکه معراج [۱۷] هم از یک گونه نیست و در قرب حق بالا و زیر اهمیت ندارد*. حاصل آنکه شکست و خواری ظاهری اولیاء را نباید مثل شکست و خواری ابناء عوام تــلقّی کرد و از ینجاست که پیامبر گفت: **لا تُفَضّلونی عَلیٰ یونس بن متّی**، یا: **لا یَنْبَغی لِاَحَدٍ اَنْ یقولَ اَنا خیرٌمن یُونس بن مَتّی**.[۴]

ب

معهذا این حدیث که در باب یونس بن متّی از زبان پیامبر نقل می شود با این نکته که مولانا پیغمبر را به هر حال غایت وجود تمام انبیا می داند منافات ندارد، چرا که اینجا بیشتر نظر به بیان وحدت روحانی و اتحاد معنوی انبیا که آیهٔ شریفه **لانُفَرِّقُ بینَ اَحَدٍ من رُسُله**، هم در قرآن کریم (۲/۲۸۵) بدان ناطق است دارد و اشارت به حدیث **نَحْن الآخرون السّابقونَ یومَ القیامة**[۵] در تفضیل امّت رسول هم که در مثنوی* از آن مکرّر یاد می شود خود درعین حال تفضیل حال رسول را نیز متضمّن هست و تاحدی از آن ناشی است.

پ

مولانا یکجا* هم در بارهٔ عیسی مسیح خبری را نقل می کند که به موجب آن چون در پیش رسول گفته شد که عیسی بر روی آب رفت وی گفت اگر درجهٔ یقین وی زیادت شدی درهوا بر فتی[۶] و این خبر که در نزد صوفیه غالباً مذکورست و مشهور: **لَوازْدادَ یَقیناً لَمَشی علی الهواء**[۷] در مثنوی به طور ضمنی اشارتی به تفاوت مراتب یقین در نزد اولیاء نیز دارد.

ت

۱/۲۱۵ــ صحیح مسلم ۱۷۶/۵ ۲ــ کشف المحجوب/۱۲۶ و احیاء ۲۰۱/۳ ۳ــ

←

۲۱۶

این توجّه به توجیه احوال صوفیه از طریق احادیث یک نمونهٔ دیگرش در روایات راجع به صحابه است که نزد صوفیّه نمونهٔ کامل ارادتِ مُرید را در حق شیخ در رفتاری که با رسول داشته‌اند نشان می‌داده‌اند و برخی از آنها در سُنَنِ صوفیّه سالکان طریق و پیشروان طریقت محسوب می‌شده‌اند. الف

از جمله است آنچه در خبر راجع به اُوَیسِ قَرَنی آمده است که صحابی هم نبود و گویند هرچند عصر رسول را دریافت اما به صحبت وی فایز نیامد و تابعی محسوب شد. در مثنوی با اشاره به حدیثی که صوفیه در ذکر حال او نقل کرده‌اند و به عبارت‌هایی چون: **اِنّی لَاَجِدُ نَفَسَ الرّحمنِ من جانِب الیَمَن**[1]، یا: **اَجِدُ نَفَسَ رَبّکم مِنْ قِبَلِ الیَمَن**[2] اظهار اشتیاق و علاقهٔ رسول را به لقای وی به بیان آورده‌اند، مولانا در یک موضع*، فحوای قول منسوب به رسول را متضمن این نکته می‌داند که چون پیغمبر بوی حق را از فاصلهٔ یمن در می‌یابد، البته بوی باطل را هم از احوال منافقان امّت که از حضرت وی دور نیستند درک می‌کند، و جای دیگر* این خبردادن رسول را از وجود اُوَیس نام در یَمَن که صوفیه روایت افسانه‌آمیزی هم در آن باب دارند، مولانا مستندی برای توجیه اخبار صوفیه در باب بشارت دادن بایزید بسطامی به ولادت ابوالحسن خرقانی می‌یابد. ب

حدیث دیگری هم در بارهٔ عُکّاشَةِبْنِ مِحْصَنِ الاَسَدِیّ و بشارت آوردن وی به پایان یافتن ماه صفر هست که به موجب آن رسول گفته بود **مَنْ بَشَّرَنی بخُروج صَفَر بَشَّرْتُه بالجَنّه** و چون عُکّاشه وی را یک بار از پایان یافتن ماه صفر خبر کرد پیغمبر هم او را بشارت بهشت داد. هرچند خبر مربوط به عکّاشه به این صورت رایج در روایات صوفیه در نزد مُحَدثان ظاهراً از احادیث موضوعه محسوب شده است[3] و صورت دیگری هم دارد که به مضمون این روایت مربوط نیست[4]، اما مولانا که خبر را به همین صورت در نظر دارد آن را وسیله‌یی تلقی می کند تا شوق پیغمبر را به خروج از دنیا و نیل به لقای مولا نشان دهد. از ین رو در نقل خبر خاطرنشان می کند که رحلت و انتقال رسول در ماه ربیع‌الاول روی داد و اظهار شوق او به خروج ماه صفر و پایان یافتن آن به خاطر همین شادی از قرب رحلت و انتقال خویش بود. البته بروفق

احادیث مثنوی/۱۰۲ ۴-- حلیة‌الاولیاء ۵۷/۵ ۵- صحیح بخاری ۳۶/۱ ۶- کیمیای سعادت ۱۱۲/۱ ۷-شرح تعرف ۱۷۳/۲

۲۱۵/* الف: ۱۶۹/۶ ، ۷۷۱/۴-، ۱۸۷۱/۲ ب: ۴۵۱۲/۳. پ: ۳۰۵۶/۲ ، ت: ۱۱۸۶/۶-

روایات شیعه رحلت رسول اکرم در ماه صفر بود اما در نزد اهل سنت در ماه ربیع‌الاول واقع شد و اینکه مولانا می گوید که این انتقال در ربیع‌الاول آمد بی‌جدال* از آن‌روست که دربین روایت منقول از اهل سنت آنچه شامل سیزدهم ماه ربیع‌الاول است تنها روایتی است که درعین حال با روز دوشنبه که در مرثیهٔ حسّان‌بن ثابت بدان تصریح شده است [۱۸] توافق دارد و پیداست که مولانا در ین باب از روایات شیعه آگهی ندارد.

درباب سایر صحابه هم در مثنوی پاره‌یی احادیث هست که غالباً متضمن اشارت به مناقب خود آنها یا توجیه عقاید و آداب صوفیه بر اساس احوال و اطوار آنهاست. درواقع حدیث: **طُوبیٰ لِمَنْ رَآنی وَلِمَنْ رَأیٰ مَنْ رَآنی**[۵] که مولانا آن را در بیتی ملمع گونه* نقل می کند نشان می‌دهد که نزد وی آنچه از طریق روایات صحابه می‌رسد نور مشکات نبوت محسوبست و به همین سبب هرگونه ظلمت را رفع و کشف می کند. در تبیین این دعوی که متضمن تعظیم صحابه است نیز خاطرنشان می‌نماید که اگر چراغی از نور شمع روشن شود خود آن و هرچراغ دیگر که از آن برفروزند نورشان از همان شمع است و آن نور هم خواه در شمع دیده آید یا در چراغ نورِ واحدی است*. به خاطر همین اتحاد روحانی صحابه و اتصال آنها با نور مشکات نبوت است که جای دیگر* با اشاره به حدیثی دیگر به این مضمون که: **أَصْحابی کَالنُّجوم بِأَیِّهِم اِقْتَدَیْتُم اِهْتَدَیْتُمْ**[۶]، یاران رسول را از زبان وی در حکم نجوم آسمانی می‌خواند که باید به آنها نظر دوخت و از نورشان راه جست اما از بحث در افعال و اعمال آنها باید خودداری کرد، چرا که نطق و بحث مایهٔ تشویش «نظر» می‌شود و آنجا که هدف اهتداست ممکن است نیل به هدف را ناممکن سازد.

پ

ت

۲۱۷

معهذا دربارهٔ بعضی از صحابه که همهٔ آنها را «جمع» و «یک اندیش» می‌داند، مولانا گه گاه هم به مناسبت حدیثهایی نیز نقل می کند که از تفاوت احوال و مقامات آنها حاکی است. ازجمله در باب امیرالمؤمنین علیع آنچه وی راجع به حدیث ولایت نقل می کند، هرچند با عقاید شیعه از همه حیث توافق

۱/۲۱۶— احیاء ۱۵۳/۳ ۲— مسند احمد ۵٤۱/۲ ۳— اللؤلوء المرصوع/۷۷ ٤— الاستیعاب ۵۰۸/۲ ۵— جامع صغیر ۵٤/۲ ٦— کنوز الحقایق/۱۳

۲۱٦/* ب: ۱٦۱/۳~، ۱۸۲۷/٤ پ: ۲۵۸۵/٤ ت: ۱۹٤٦/۱ ، ۱۹٤۷/۱~، ۱۵۹۵/٦.

ندارد، تعظیم قدر صاحب ولایت را در نظر گویندهٔ مثنوی نشان می دهد. اینکه مولانا در تفسیر این خبر که با عبارت **مَنْ کُنْتُ مَولاه فَعَلیٌّ مَولاهُ**[1] در غالب کُتُبِ حدیث نقل است [۱۹] خاطرنشان می کند که صاحب ولایت نیز مثل صاحب نبوت مؤمنان را به آزادی می رساند*، قول وی به طور ضمنی شامل اشارت به وحدت بین نور چراغ با نور شمع است (§ ۲۱۶ پ) که مولانا آن را تمثیل حال صحابه می داند. الف

جای دیگر هم وقتی از زبان پیغمبر و با اشارت به فحوای حدیثی دیگر، علیع را به این وصیّت تخصیص می کند* که چون هرکسی به نوع طاعتی به حق تقرب جوید تو،به‌صحبت عاقل و بندهٔ خاصّ تقرب جوی تا از همه پیش‌قدم باشی: **یا علیُّ اِذا تَقرّبَ الناسُ اِلیٰ خالِقِهم فی اَبوابِ البِرّ فَتَقرَّبْ انتَ بِاَنواعِ العَقْل**[2] درواقع با این روایت که از سنن صوفیه محسوبست[3] به طور ضمنی توجه خاص رسول را در حق علیع که اخلاص بیمانند او را در عمل در قصهٔ خدو انداختن خصم در روی وی* هم به طور مؤثری تصویر می کند به بیان می‌آورد. ب

دربارهٔ سایر صحابه هم گویندهٔ مثنوی همواره با لحن تکریم بسیار سخن می گوید و احوال آنها را نمونه و سرمشق سلوک روحانی نشان می دهد. از جمله دربارهٔ ابوبکر که غالباً وی را به نام صِدّیق می خواند و از ایثار وی مکرّر یاد می کند، یکجا حدیثی را نقل می نماید* که در روایات صوفیّهٔ اهل سنّت مشهورست وطیّ آن از قول پیغمبر می گوید هرکس خواهد مرده‌یی را ببیند که بر روی زمین می رود گو ابوبکر را ببیند: **من ارادَاَنْ یَنظُرَ اِلیٰ مَیّتٍ یَمشی عَلی وَجْهِ الاَرضِ فلینظُرْ اِلی ابْنِ اَبی قُحافة**[4]. در واقع مولانا با نقل این سخن که نزد صوفیّهٔ اهل سنت رایج بوده است[5] ابوبکر را همچون سالکِ واصلی که مفهوم حدیث صوفیانهٔ*: **موتوا قَبْلَ اَنْ تموتوا** (§ ۱۰۵ عا) در وجود وی تحقّق یافته باشد تصویر می کند. این مرگ را هم که اینجا ابوبکر نمونهٔ تحقق آن محسوبست مولانا مرگ تبدیلی می‌خواند* در مقابل آنچه مرگ تحویلی باید خواند که انتقال و تحویل به گورست نه تبدل و تبدیل به نور. پ

اشاره به ده یار مُبَشَّر* که عبارت از عَشَرهٔ مُبَشَّرهٔ [۲۰] از اصحاب باشند نشان دیگر از ین تعظیم فوق‌العاده در باب خاصّان صحابه است، و این نکته که در بعضی روایات این حدیث نام خود پیغمبر هم جزو این ده تن و در رأس آنهاست[6] نشان می دهد که این تصوّر اتحاد روحانی بین صحابه و رسول که در مثنوی مکرّر مطرح می شود در نزد اهل حدیث و روایات آنها هم زمینه دارد. ت

ضمن حکایات و قصص مثنوی هم در باب سایر صحابه مخصوصاً عُمَربنِ

خَطّاب، عُثمان، حَمْزَةبنِ عبدالمُطَّلب نیز اشارت آمیخته به تکریم هست و اینهمه حاکی از نظر تعظیم مولانا در حق یاران رسول به نظر می آید. از دیگر اصحاب هم که در مثنوی از آنها ضمن نقل اخبار و احادیث سخن می رود بلال حبشی و زید —زیدبن حارثه— را باید نام برد.

ث در بارهٔ بلال‌بن رَباح حَبَشی که قول پیغامبر در خطاب به او در لفظ **اَرِحنا یا بَلال** در مثنوی نقطهٔ مقابل خطابش به عایشه در لفظ **کَلِّمینی یا حُمَیرا** تلقی و تفسیر می شود، این خبر هم به صورت قصهٔ جالبی نقل می شود که چون بَلال در بانگ نماز «حیّ» را «هی» می خواند* و بعضی در ین باب اعتراض داشتند، پیغمبر به آنها جواب داد که همین هی گفتن بلال در نزد خدا بهتر از صد حی گفتن و قیل و قال شماست*. این خبر که به موجب آن صدق لهجه و اخلاص قلبی که در بلال بود عذر خواه نقص بیانش در آنچه به نماز تعلق می داشت می گشت، با آنکه ظاهراً اصل مُتقَنی ندارد،[7] بدان سبب در ینجا در مثنوی مطرح می شود تا معلوم دارد که در نزد خدا سعی در تصحیح الفاظ دعا اهمیّت ندارد، آنچه مهم است صدق معنی است*.

ج حدیث صوفیانهٔ جالبی که در باب پرسیدن پیغمبر از زید و از حال او در مثنوی به صورت قصه‌یی دلکش درآمده است* در مآخذ حدیث و حتی در روایتی که خود مولانا در مجالسِ سبعهٔ خویش از آن دارد به زید مربوط نیست (§ ۱۶۸ ث) اما مضمون حدیث حال اهل یقین و مشاهده را که کمال مرتبهٔ مشایخ و اولیاست در نزد صحابه نشان می دهد. اینجا آنچه زید از مشاهدهٔ احوال افلاک و ملایک و اسرار دوزخ و بهشت نقل می کند درواقع توجیهی است برمبنای حدیث از آنچه امثالِ بایزید و بعضی دیگر از مشایخ در بارهٔ اینگونه مشاهدات خویش نقل کرده‌اند[8] و در اقوال صوفیّه مکرّر بدان اشارت هست.

چ از دیگر صحابه مولانا حُذَیفَةبْنِ الیَمان را یکجا به طور ضمنی از کسانی نشان می دهد که در باب مجاهدهٔ با نفس و اسرارِ مَکاید آن از رسول تعلیم و ارشاد می یافته اند*. در خبر هست که: **قال حُذَیفَةُ کانَ اصحابُ النبیّ صَلّی اللّهُ علیه وَسلَّم یَسْألونَه عَن الخَیرِ وَکُنْتُ اَسْأَلُه عَنِ الشّرفَقیلَ لِمَ فَعَلتَ ذلکَ قالَ مَن اَتَّقی الشرّ وَقَعَ فِي الخَیرِ**[9]. مؤیّد این معنی هم عبارتی است که ابوالمظفّر اسفراینی در دنبالهٔ این روایت حذیفه می آورد: **وانّما کان یَفعَلُه لتصحّ له مجانبتَه لانّ مَن لَم یَعرِف الشّر یُوشکُ اَنْ یَقَعَ فیه: عَرَفْتُ الشّرَّ لا للشّرِ لکن لِتَوَقّیهِ وَمَن لایَعرِف الشّرمِنَ النّاس یَقَعْ فیه**[10]. به هر حال صوفیه وجه شهرت حذیفه را به صاحب السّرّ و صاحب سرّنبیّ به سبب وقوف وی برهمین گونه تعلیم می پنداشته اند اما در خبر هست که پیغمبر وی را بر سرّحال

منافقان اُمّت واقف کرده بود[۲۱] و صاحب سِرّ بودنش ازاینجاست. ح

در مورد ابو هُرَیره هم که اشارتی به انبان او در عنوان یک حکایت مثنوی هست* و تفصیل آن هم تحت عنوان مِزْوَدِ اَبی هُرَیره در اخبار آمده است[۲۲] و مولانا در دیوان کبیر** نیز بدان اشارت دارد، حدیث **زُرْ غِبّاً تَزْدَدْ حُبّاً**[۱۱] را نیز که در خطاب به او ظاهراً متضمّن معنی تحبیب هم تلقی نمی‌شود[۱۲] گوینده مثنوی بدون ذکر نام او در معنی مناسب دیگر* نقل می کند که به هر حال حاکی از توجّه مولانا به مخاطب مضمون حدیث نیز هست. خ

۲۱۸

پاره‌یی دیگر از احادیث مثنوی بی‌آنکه مربوط به احوال و اخبار رسول یا صحابهٔ وی باشد مستند توجیه حالات و مقامات مشایخ اهل سلوک است. از آنجمله است **قول مُوتوا قَبلَ اَن تموتوا** که مُحَدّثان آن را حدیث نشمرده‌اند[۱] لیکن نزد مولانا و بعضی صوفیه به عنوان حدیث، مفهوم موت اختیاری یا مرگ قبل از مرگ (§ ۱۰۵ عا) را تبیین می کند. در یک قصیدهٔ سنائی هم اشارتی لطیف به مفهوم آن هست و مولانا یک بار* آنچه را خود وی در تفسیر این قول بیان می دارد تا حدی ازهمان اشارت اخذ می کند. الف

جالب آنست که در روایات حکماء هم نظیر این قول را به فلاسفهٔ یونان و ازجمله به افلاطون الهی منسوب داشته‌اند[۲۳]. مولانا این موت اختیاری را که رهایی از خودی و درواقع نفی آن است شرط نیل به کمال می داند و آن را آخرین پله‌یی می یابد که با آن می توان به بام **بَقـاء بَعْدَالْفَنـا** (§ ۱۰۵ زا) برآمد. جای دیگر نیز مرگ پیش از مرگ را مایهٔ ایمنی از عذاب می خواند* و پیداست که موت قبل از

۱/۲۱۷— مسند احمد ۲۸۱/۴ و ۳۷۰ ۲— حلیة الاولیاء ۱۸/۱ ۳— اتحاف السّاده ۴۶۲/۱ ۴— احادیث مثنوی/۱۹۴ ۵— عین القضات، تمهیدات (عسیران) /۲۸۷ ۶— مسند احمد ۱۸۷/۱ ۷— احادیث مثنوی/۸۸ ۸— کیمیای سعادت ۵۹۳/۲ ۹— مسند احمد ۳۹۹/۵ ۱۰— اسفراینی، التبصیرفی الدین/۲۱ ۱۱— جامع صغیر ۲۶/۲ ۱۲— گلستان، باب دوم، حکایت ۲۹

۲۱۷/* الف: ۴۵۳۸/۶ - ب: ۲۹۵۹/۱، ۳۷۲۱/۱ پ: ۷۴۲/۶ ~، ۷۲۳/۶، ۷۳۹/۶ ~ ت: ۷۴۴/۵ ج: ۱۷۲/۳ ~، ۱۷۷/۳، ۱۷۱/۳ چ: ۳۵۰۰/۱ ~ ح: ۳۶۶/۱ ~ خ: ۲۷۸۵/۵ (عنوان ذیل بیت)، ۲۶۷۱/۶ ~

۲۱۷/ ** دیوان ۳۱۹۴۶/۶

موت هم در نزد مولانا تعبیری است از آنچه صوفیه فنا می خوانند و تحقق معنی فقر و نیل به صفوت و صفا را جز با آن ممکن نمی شمرند. ب

حدیث دیگری هم هست که صوفیه در باب جمال نقل می کنند بدین عبارت که: **إنَّ اللّهَ جمیلٌ یُحبّ الجَمال**[2] و درمثنوی هم اشارت گونه‌یی به مضون آن هست* و لیکن سایر صوفیه در تمسّک بدان غالباً عشق به مظاهر و رسم جمال پرستی را که نزد بعضی از پیروان بی‌بند و بار آنها احیاناً منجّر به اتّهام‌هایی هم می شده است توجیه کرده‌اند و استغراق خود را در جمال صورت مبتنی برآن شمرده‌اند. پ

چنانکه در باب مقام شیخ در بین مریدان هم از جمله، استناد به حدیثی می کنند بدین عبارت که: **اَلشیخ فی اَهْلِهِ کالنّبی فی اُمّتِه**[3] که محدّثان آن را از موضوعات تلقی کرده‌اند[4]. لیکن صوفیه با تمسّک بدان، رسم تسلیم به حکم شیخ را که در تربیت خانقاه مبنای هرگونه انضباط محسوبست بر اشارت رسول مبتنی می نمایند. مولانا در مثنوی یکجا که این قول را در باب مقام شیخ در بین قوم خویش در نظر دارد به طور ضمنی نشان می دهد که شیخ هم مثل پیامبر روضهٔ دارالجنان را برروی یاران خویش می گشاید*، جای دیگر وقتی پیر رانبیّ وقت خویش می خواند* و درعین حال وی را به عنوان پیر حکمت می ستاید* نظر به این نکته دارد که در مورد شیخ طریقت سالخوردگی اهمیت ندارد **وظاهرآبدینوسیلهٔ می خواهد اعتراض آمیخته به سکوت یانفاق بعضی مریدان خودرانیزدرباب** جوانسالی حسام‌الدین چلبی (§ ۵ب، ۲۷ الف) که او را مخالفانش به همان سبب لایق خلافت مولانا نمی دانسته اند دفع کند. ت

۲۱۹

اینکه در احادیث مربوط به احکام شریعت نیز که مثل احادیث راجع به مبدء و معاد در مثنوی بسیارست مولانا غالباً مستندی برای توجیه تعالیم و آداب صوفیه می یابد، از آن‌روست که می خواهد در مقابل طعن و ایراد متشرعهٔ فقهاء تمسّک به اینگونه احادیث را مایهٔ تنبیه صوفیه یا تبرئه و تنزیه آنها درافکار عامه سازد. الف

۲۱۸/ ۱— اللؤلوء المرصوع/۹۴ ۲— جامع صغیر ۶۸/۱ ۳— همان کتاب ۴۲/۲ ۴— اللآلی المصنوعه ۱۵۳/۱

۲۱۸/ ★ الف: ۷۲۳/۶ ب: ۲۲۷۳/۴ پ: ۷۹/۲ ت: ۱۷۷۴/۳، ۷۴۳/۵، ۷۴۱/۵

از آنجمله است این خبر که پیغامبر وقتی اعرابئی را در مسجد چند بار الزام به تجدید نماز کرد و به وی خاطرنشان کرد که باز گرد و دیگر بار نماز کن که نماز به‌جا نیاورده‌یی: **اِرْجِعْ فَصَلِّ فَاِنَّکَ لَمْ تُصَلِّ**[1]. مولانا از نقل این خبر* نتیجه می گیرد که نماز وقتی می تواند انسان را به رضوان و ثواب امیدوار سازد که با نماز ضالّین و اهل ریا شباهت نیابد و گویی در ینجا تا حدی نیز می خواهد نماز مترسّمان صوفیه و قُرایان جاهل را هم که گه‌گاه احتیاط در طهارت و سایر ارکان و مقدّمات را تا حد ریا می‌رسانیده‌اند[2]، تخطئه کند. ب

این هم که به مناسبت تأکید در لزوم توجه به تفاوت اعمال اشارت به روایتی می کند که در آن پیغمبر یک ذرّه عقل را از نماز و روزه بهتر می داند و ظاهراً اصل روایت مأخوذ از حدیث: **یُحاسَبُ النّاسُ عَلیٰ قَدْرِ عُقُولِهِم**[3] باشد برای آنست که تانشان دهد* مقصود از عبادت تحقق یافتن نفس به جوهر عبادت است و وقتی این مقصود حاصل نیاید آن هردو، چیزی جز هیئت ظاهری عاری از حقیقت نخواهد بود. پ

۲۲۰

در آنچه به حکمت ومعرفت یا به مباحث مبدأ و معاد مربوط است نیز مثل آنچه به احکام شریعت و مسائل حلال و حرام ارتباط دارد، حدیثهای مثنوی غالباً متوجّه به تفسیر صوفیانه یا توجیه تعالیم متصوّفه است. از جمله وقتی مضمون این کلام را به پیغمبر منسوب می دارد که گفت، هرکه خود بشناخت یزدان را شناخت* به این عبارت معروف که بعضی صوفیه، از جمله ابن‌عربی در فصّ ابراهیمی از فصوص‌الحکم، آن را حدیث پیغمبر می خوانند و برخی علماء، از جمله ابن تیمیّه، آن راازموضوعات شمرده‌اند[1] نظر دارد: **مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَد عَرَفَ رَبَّه**[2]. اما طرز تلقی خبر در مثنوی که آن را در ضمن قصهٔ ایاز و امیران و سلطان* می آورد متضمن این نکته است که باری چون ایاز با توجّه دایم به پوستین و چارق خویش (§ ۱۷۰ ث‌وج) فقر و ناداری را که اصل و حقیقت حال خود اوست می‌شناسد و پیش چشم دارد، همین شناخت وی را در شناخت غنا و قدرت سلطان کمک می کند، به هر حال رنگ تجربهٔ صوفیانه دارد و هر چند اصل عبارت در بعضی روایات به عنوان قول دایر در افواه و اخبار[3] و در برخی همچون کلام منسوب به

۲۱۹/ ۱– مسند احمد ۳۴۰/۴ ۲– کیمیای سعادت ۱۴۳/۱ ۳– کنوز الحقایق/۱۷۲

۲۱۹/ ★ ب: ۳۳۹۰/۱ پ: ۴۵۴/۵

امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده است[4] و حتی مضمون آن به اقدمین حکما و پیغمبران گذشته هم اسناد شده است، مولانا آن را به عنوان حدیث متضمن طریق معرفت حق می‌یابد و بر این نکته‌اش مبتنی می‌داند که هر کس نفس خود را بشناسد و فقر و عجز و حقارت خود را در یابد به وجود آنکس که غنا و قدرت و عظمت خاص اوست راه تواند برد.

الف این طرز تلقّی با آنچه غزالی نیز در شناخت حق از طریق شناخت نفس بیان می‌کند[5] توافق دارد. اما این گفتهٔ دیگر غزالی هم که معرفت حق را منحصر به همین طرز شناخت نمی‌داند و حتی ازاینکه معرفت حق را تابع معرفت ما سوٰی داند امتناع می‌کند نیز طرز دیگری از تلقی صوفیانه است. چنانکه در تعلیم مولانا و حتی در مقالات شمس هم طریقهٔ کسانی که می‌کوشند تا وجود واجب را از طریق ممکن اثبات کنند و درواقع وجود حق را به تبع وجود عالم ثابت نمایند شایستهٔ طعن و دق تلقی شده است. معهذا ابن عربی در فص ابراهیمی از **فصوصُ الحِکَم** این قول غزالی را محلّ تأمل می‌یابد، و شک نیست که این نقد ناشی از تفاوت در نظرگاه است ورنه ابن‌عربی نیز مثل غزالی و مولانا مرتبهٔ عارف را که مقام **عَرَفْتُ رَبّی بِرَبّی** است برطرز شناخت عامی که هنوز در مرتبهٔ نفس متوقف است [۲٤] و جز از طریق نفس نمی‌تواند به معرفت حق امید داشته باشد تفضیل و ترجیح می‌دهد.

ب گویندهٔ مثنوی چند جا نیز به حدیث معروف: **اَلحِکْمة ضالّةُ المُؤمنِ فَحَیْثُ وَجَدَها فَهُوَ اَحَقُّ بِها**[6] اشارت دارد و تفسیری هم که درآن باب می‌کند به طور بارزی متضمن نوعی صبغهٔ افلاطونی است، چرا که در تبیین حدیث اشارت به معرفت پیشین روح با گمشدهٔ خویش می‌کند* و درواقع اشارت او صورتی صوفیانه است از تعبیری که افلاطون درباب علم دارد (فدون۷۳) و آن را عبارت از تذکر+ می‌داند (۲۵۵ § ت). البته درآنچه به نقل این حدیث مربوط است مولانا تصریح می‌کند که مراد از آن حکمت قرآن است*. این از آن‌روست که نمی‌خواهد آنچه را اهل فلسفه به نام حکمت می‌خوانند و غزالی در **تَهافُت الفلاسفه** و**المُنقِذُمِنَ الضَلال** عمدهٔ آن را مغایر قول شریعت و موجب کفرو بدعت می‌خواند از مقولهٔ آن‌گونه معرفت تلقی کند که مؤمن آن را همچون گمشدهٔ خویش می‌جوید.

پ تصویری که ضمن اشارت به این حدیث دربارهٔ آن شخص که شتر ضالّهٔ خود را می‌جُست و می‌پرسید طرح می‌کند* این دعوی را که از جویندگانِ شترِ گمشده هرکسی در آنچه «ضالّة» خود اوست شک ندارد و در باب آن به اشتباه نمی‌افتد* با اشارت به میثاق الست و معرفت ناشی از آن* مربوط می‌دارد

(§ ۳۰۰الف) که درعین حال تعبیری صوفیانه است از آنچه افلاطون در باب علم ماقبل حسی بیان می کند. ت

مولانا در یک موضع دیگر مثنوی هم که باز کالای حکمت را گم کردهٔ دل می خواند شناخت آن را برای آنکس که اهل دل باشد مبنی بر یقین می یابد* چنانکه در موضعی هم باز به مناسبت می افزاید که مؤمن نشان آن را از هرکس بشنود بدان مُوقن می شود، و در یک جای دیگر نیز به همین مناسبت خاطرنشان می کند که هرکس در یوم اَلَستْ از لقای حق مست شده باشد هرجا بوی آن شراب روحانی را بشنود آن را باز می شناسد*، به هر حال جنبهٔ افلاطونی که در طرز تلقی مولانا از ین حدیث هست قابل ملاحظه است و در عین حال شیوهٔ تفسیر مولانا را از اینگونه احادیث نشان می دهد. ث

۲۲۱

در آنچه مخصوصاً به مبدأ و معاد مربوط است نیز احادیث مثنوی غالباً با طرزتلقی صوفیانه و در بعضی موارد با تفسیر عرفانی همراه است. از جمله ضمن اشارت به حدیثی که مولانا آن را بدینصورت: اِنَّ اللّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي الظُّلْمَةِ ثُمَّ رَشَّ عَلَیهِمْ مِنْ نُورِه[۱] درنظر دارد، روح انسانی را همچون لمعه‌یی از نور حق می داند که از همین «رشّ نور» ناشی است و هرچند «آفتاب جانها» که «در روزن ابدانها»ست «مفترق» می نماید در حقیقت بروفق تعبیر مثنوی مفترق هرگز نگردد نور او* و این افتراق که در ظاهر به چشم می آید از نور نیست از روزَنهاست که نور برآنها می تابد. مولانا از ین بیان* نتیجه می گیرد که پس روح انسانی برخلاف روح حیوانی تفرقه ندارد و وحدت نور اولیا هم از همین معنی است که آفتاب جانها واحدست، تفرقه‌یی که درآن به نظر می رسد ناشی از تعدّی است که در روزن ابدان است، و این آفتاب جانها که روح کلّی است انسان را که ولیّ حق مظهر کمال

۲۲۰/ ۱– اللؤلوء المرصوع/۸۶ ۲– کنوزالحقایق/ ۹ ۳– کیمیای سعادت ۱۳/۱و۴۷ ۴– شرح نهج البلاغه ۵۴۷/۴ ۵– کیمیای سعادت ۴۷/۱ ۶– جامع صغیر ۹۷/۲

۲۲۰/+ Anamnysis

۲۲۰/ ★ الف: ۲۱۱۴/۵، ۱۸۵۷/۵ – پ: ۱۶۸۴/۱–، ۲۹۱۰/۲ ت: ۲۹۱۱/۲–، ۲۹۱۰/۲، ۲۹۷۰/۲ ث: ۲۳۸۱/۲، ۱۶۶۷/۲

اوست با روح انسانی که به وی می بخشد از آنچه روح حیوانی در نفوس عامه موجب افتراق می شود می رهاند و به عالم وحدت می کشاند، و پیداست که روح انسانی کمال وحدت و نورش در وجود اولیاء تجلی می یابد.

الف

گوینده‌ٔ مثنوی جای دیگر* هم ضمن اشارت به فحوای همین حدیث نشان می دهد که مشرکان چون از ین «رَشّ نور» بی نصیب مانده اند به **کِرْمی که** در درون سرگین پدید می آید شباهت دارند و اینکه حق آنها را نجس می خواند و در قرآن (۲۸/۹) بدین معنی تصریح دارد ازهمین روست، چرا که اگر درآن سرگین که مایهٔ وجود آنهاست چیزی از ین رَشّ نور می تافت آنها البته در ظلمت شرک باقی نمی ماندند. باری مفهوم این حدیث درفتوحات مکّیه شیخ اکبر نیزهست[2] اما لفظ رَشّ که مولانا از آن تعبیرهای لطیف می سازد در آن روایت نیست: **اِنَّ اللهَ تعالیٰ خَلَقَ خَلْقَهُ فی ظُلْمةٍ فَاَلْقیٰ عَلَیْهم مِنْ نورِه فَمَن اَصابَهُ مِنْ ذلک النور اهتَدیٰ وَمَنْ اَخْطأ فَضَلَّ.**
باری مضمون حدیث که در سایر روایات هم هست[3] به هرحال تصویری از مبدأ خلق را بدانگونه که هدایت مؤمن و ضلالت مشرک را هم توجیه می کند نشان می دهد و اعتقاد صوفیه و اهل سنت را در ین باب به بیان می آورد.

ب

همچنین در اشارت به این حدیث دیگر که می گوید: **لاتَفَکَّروا فی ذاتِ اللهِ**[4]، به مناسبت توجه به محدودیت عقل خاطرنشان می کند که چون عقل مقید به فصل و وصل و محدود به مقولات ذهنی است و تعلقی که خداوند با مخلوق خویش دارد بیچون است و در هیچ یک از ین مقولات نمی گنجد، تفکر راه به ذات حق نمی یابد، و به همین سبب بود که پیغامبر ما را از تفکر در ذات حق منع کرد*. در ینجا مولانا مثل متکلّمان که مغایرت با مُحْدَثات و حوادث را از اوصاف حق می دانند نشان می دهد که عقل جز به عوارض راه ندارد و خداوند هم با هیچ یک از عوارض وحوادث مُشابِه نیست تابتواندموضوع شناخت عقل(§ ۳۷۹ الف و مابعد) واقع شود.

پ

این طرز تلقی از عقل و از ارزش آن شیوهٔ تفکرِ صوفیه است[5] که مولانا هم بارها آن را در مقابل طریقهٔ معمول اهل کلام تأیید و تأکید می کند، و با توجّه به روایت دیگر این حدیث که می گوید: **تَفَکَّروا فی خَلْقِ اللهِ وَلا تَفَکَّروا فی اللهِ فَتَهْلَکوا**[6]، در الزام تفکر دراحوال خلق و در عجایب صنع حق* که صوفیه از آن تعبیر به تفکر در آلاء کرده اند[7] به آنچه در مضمون دعای رسول بدین عبارت: **رَبِّ لااُحْصی ثناءً عَلَیکَ اَنتَ کما اَثْنَیْتَ عَلیٰ نَفْسِک**[8] آمده است می رسد، چنانکه سعدی در بوستان[9] واکثر متشرعهٔ صوفیه نیز در اقوال مأثور به همین جا* رسیده اند.

ت

۱— احادیث مثنوی/۶ ۲۲۱/ ۲— فتوحات مکّیه ۸۱/۲ ۳— جامع صغیر ۹۶/۱ ۴—

۲۲۲

در احادیث مربوط به امر معاد، آنچه مولانا به عنوان تفسیر به بیان می‌آورد گه‌گاه رنگ تأویل یا تمثیل صوفیانه دارد. از جمله اینکه در تفسیر حدیث راجع به احوال مؤمن و دوزخ، آنجا که دوزخ در خطاب به مؤمن می‌گوید از من زودتر بگذر که نور تو زبانهٔ نار مرا خاموش می‌کند: **جُز یا مُؤمِنُ فَقَد اَطفَأَ نورُکَ لَهَبی**[1]، **یکجا این قول را اشارتی تحذیرگونه به نفسِ دُوزخْ طبعِ مُریدو اجتناب**ش از صحبت نورانی شیخ می‌داند* که ممکن است متضمن تعریضی هم درحق مریدانی باشد که از تسلیم به ارشاد شیخ خود حسام‌الدین چلبی آن هم به بهانهٔ آنکه وی هنوز سن و تجربهٔ پیران راستین را ندارد اعراض و اجتناب نشان می‌داده‌اند (§ ۵ب، ۲۷الف). جای دیگر هم که شاید باز از همین گونه تعریضی به کلی خالی نباشد به مخاطب خاطرنشان می‌کند* که این نارسعیر خشم تست و آنچه آن را خاموش می‌کند نوردین است، از ین رو تا در وجودت نوردین پیدا نیاید از دوزخ خشم خویش ایمن نتوانی بود.

با آنکه جایی هم درین نکته که دوزخ از مؤمن می‌گریزد باز مجال اشارتی به همین معنی می‌یابد*. در یک موضع دیگر نیز تصریح می‌کند* که آنچه آتش دوزخ را از مؤمن می‌ترساند آتش عشقی است که در درون مؤمن است، چنانکه جنّت هم از نور و صفای درون او برکساد لطف و جمال خویش می‌لرزد و چون می‌داند مؤمن به جنّت قانع نیست و چیزی جز لقای حق او را خرسند نمی‌کند، او نیز مثل دوزخ از وی درمی‌خواهد تا از نزد وی به شتاب بگذرد و با نور و صفایی که درباطن خویش دارد آنچه را درجنت هست کاسد و بیقدر ننماید.

در باب نعیم اُخروی هم آنچه را خاص صالحان عُبّادست بر وفق یک حدیث قدسی که تاحدّی یادآور رساله به قرنطیان (۹/۲) در انجیل هم هست متضمن اشارت به احوال و مقامات روحانی می‌داند که ورای ادراک عالم حس است*. عبارت حدیث هم که منشأ این طرز تعبیرست بدینگونه است: **اَعْدَدْتُ لِعِبادی الصالحین مالاعینٌ رَأَت ولا اُذُنٌ سَمِعَتْ وَلا خَطَرَ علیٰ قلب بَشَر**[2]،* و اشارت بدان در

→ همان کتاب ۱۳۱/۱ ۵– کیمیای سعادت ۵۰۳/۲ ۶– جامع صغیر ۱۳۱/۱ ۷– گلشن راز و شرح/ ۷۲۹ و ۸۷ ۸– جامع صغیر ۵۹/۱ ۹– بوستان، خطبه، کلیات/ ۲۰۳

۲۲۱/ * الف: ۱۸۹/۲، ۱۸۶/۲ - ب: ۲۹۶/۴ - پ: ۳۷۰۰/۴ ت: ۳۰۰۵/۴، ۳۷۱۰/۴

کلام عرفا بسیارست. پ

۲۲۳

در مورد احادیث مربوط به تربیت واخلاق هم آنچه در مثنوی هست مشتمل برهمین گونه تفسیرهای صوفیانه است. از جمله در اشارت به قولی که وی آن را گفتهٔ پیغمبر می خواند و ظاهراً از حدیث نبوی نیست (§ ۱۲۹ پ) این مضمون را از زبان رسول به بیان می آورد* که از سرمای بهار تن مپوشانید که آنچه با برگ درختان می کند با تن های شما نیز همان می کند: **اِغْتَنِموا بَرْدَ الرَّبیعِ فَاِنَّه یَعْمَلُ بِاَبدانِکم کَما یَعْمَلُ بِاَشجارِکُم**، و با آنکه ظاهرِ کلامِ ناظر به تربیت جسمانی است باز درضمن تفسیر آن مخصوصاً با اشاره به دنبالهٔ این قول که می گوید **وَاجْتَنِبُوا بَرْدَالخَریفِ فَاِنَّه یَعْمَلُ بِاَبَد انِکُم کَما یَعْمَل باشجارِکُم**، خاطرنشان می کند که راویان این حدیث را حمل برظاهر کرده‌اند و به همان ظاهر قانع شده‌اند* و غافل که در مورد جان و باطن هم این قول صادق است، جز آنکه در ینجا خزان کنایه از نفس و هوی است و بهار عبارت از عقل و جان است، پس در تأویل حدیث می توان گفت: بهار عبارت از انفاس پاک اولیاست که مایهٔ حیات جان می شود و خزان هوای نفس است که صحبت آن عقل و جان را می کاهد و دچار بَرْگ ریز می کند. الف

همچنین در تفسیر دعای آن دو فرشته که به موجب حدیث هر روز بر سر بازار منادی می کنند که **خدایا منفقان** را عوض بخش و ممسکان را تلف‌ده: **ما مِن یومٍ یُصْبِحُ العِبادُفیه اِلاّ مَلَکانِ یَنزِلانِ فَیقُولُ احَدَ هُما اللّهمّ أعطِ مُنفقاً خَلَفا وَ یَقول الآخر اللّهمّ أعطِ مُمْسِکاً تَلفا**[1]، مولانا خاطر نشان می کند* که از ین منفق مراد مجاهد راه حق است، آنکس هم که در راه هویٰ اِسراف می کند از ممسک بهتر نیست و حال او به کسانی می ماند که در راه خدا قربانی می کردند تا بر رسول خدا دست بیابند. ب

در اشارت به مضمون این حدیث هم که می گوید: **مَنْهُومانِ لایَشْبَعانِ: طالِبُ الدُّنیا وَطالِبُ العِلْمِ**[2] ضمن نقل و تفسیر* خاطرنشان می کند که چون در ین باب تأمّل ورزند تردید نمی ماند که از ین علم مراد **علم دنیایی نیست**، چرا که طالب علم هم اگر علم دنیا را جو یا باشد پیداست که او نیز به نوعی طالب دنیاست، در آنصورت دو طالب در کار نیست فقط یکی است، پس آنچه غیردنیاست و علم آن هم طور یست

۲۲۲/ ۱ــ جامع صغیر ۱۳۲/۱ ۲ــ همان کتاب ۸۰/۲

۲۲۲/ ★ الف: ۱۲۴۸/۲ ـ، ۳۴۸۱/۳ ـ ب: ۲۷۰۹/۴، ۴۶۰۸/۶ پ: ۲۴۵/۱، ۲۷۰۲/۶

که طالبش سیری ندارد آخرت است که دل طالب را از دنیا برمی کَنَد و به سوی آخرت می کشاند* و همین علم است که پایان ندارد و طالب آن به قول مولانا اگر هزار سال هم عمر کند از طلب آن سیر نمی شود و اینکه از حدیث: **نَومٌ علیٰ عِلمٍ خیرٌ مِنْ صَلاةٍ علیٰ جَهْل**[3] برمی آید که خواب هم چون با دانش باشد بیداری است* باز در باب کسی است که اهل اینگونه علم است نه علم دنیا که مولانا آن را علم بنای آخور* می خواند و خود آن جز خوابی بی بیداری نیست. پ

همین طرز تلقی در مورد حدیث حبّ الوطن و قول شاوروهنّ وخالفوهنّ که در باب هردو عبارت جای بحث است و حتی بعضی از علماء حدیث هردو را بی اصل پنداشته اند[4] نیز هست. در مورد **حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الایمان** مولانا خاطرنشان می کند که این حدیث راست رانباید غلط فهم کرد*، زیرا مراد ازین وطن موطن جانست و آن البته درین سوی جهان حس که به آبگیر خردی می ماند نیست، درآن سوی شط حس و در عرصهٔ بیکران دریاست. ت

در موردِ حدیث **شاوِروُهنّ وَخالِفُوهُنّ** نیز یکجا به طور ضمنی خاطرنشان می کند* که اینجا مراد مخالفت با خواست نفس و هواست که چون مرد را از راه حق منحرف می دارد مخالفت با آن لازم است. جای دیگر نیز که به طور ضمنی نظر به همین حدیث دارد تأکید می کند که نفس از زن هم بترست، چون زن جزو شرّست اما نفسْ کلّ آنست، پس آنچه باید برخلاف رای آن کار کرد نفس تست که، هرچه گوید عکس آن باشد کمال*. اما هرچند ازین حدیث، به اعتقاد مولانا، لزوم مخالفت با نفس را باید استنباط کرد ظاهر حدیث هم از روی این تأویل تأیید می شود، چرا که نفس هرچند کلّ شرّست و مخالفت با خواست آن لازم است، زن هم که جزو این کل محسوبست* ناچار مشمول این حکم هست و با آنچه مراد اوست باید مخالفت کرد. ث

معهذا این قول در نزد مولا ناظر به آن جنبهٔ وجود زن که مربوط به عالم انس و الفت است و مولانا اشارت **لِیَسْکُنَ اِلَیها** را درقرآن (۱۸۹/۷) بدان مربوط می داند* نیست، چرا که در ارتباط با این جنبه به لزوم لطف ولین در سلوک بازنان تأکید تمام دارد. از جمله، یکجا ضمن اشارت به این نکته که حسن سلوک با زن نشانهٔ آدمیت و وجه امتیاز انسان از حیوان است از گفتار پیغمبر نقل می کند که زن برعاقلان غالب می آید و آنها که برزن غالب می آیند جاهلانند. گفتار پیغمبر که مولانا در ینجا* به وی منسوب می دارد بدین عبارت است: **اِنَّهُنَّ یَغْلِبْنَ العاقِلَ ویَغْلِبُهُنَّ الجاهِلُ.** این قول هم هرچند مضمونش با آنچهٔ در حدیث رسول راجع به زنان نقل است و لفظ آن

بدینگونه است که: ماأکْرَمَ النساءَ اِلاّ کریمٌ ولا اَهانَهن اِلاّ لَئیمٌ[5]، از حیث معنی توافق دارد، اما لفظ حدیث بدانگونه که درعنوان شعر مثنوی آمده است با اندک تفاوت گاه به حکیمان[6] و گاه به شخص معاویة بن ابی سفیان[7] منسوبست و به هرحال چنان می نماید که حدیث نیست[8]. باری گوینده مثنوی با این مضمون که وی آن را حدیث رسول می پندارد می کوشد تا نشان دهد که جاهلان به حیوانات می مانند جز خشم و شهوت ندارند و چون برآنها خوی حیوانی غالب است در رفتار با زنان، کم بودشان رقت و لطف ووداد*. ج

۲۲۴

بدینگونه غالب احادیث اخلاقی مثنوی هم به نوعی رنگ عقاید و آداب صوفیه را دارد و در نقل بعضی از آنها ظاهراً به تعلیم و تهذیب سالکان طریق و سعی در نقد و اصلاح برخی آداب و رسوم آنها هم نظر هست. چنانکه در تفسیر عبارت مَثَلُ المؤمنِ کَالمِزْمارِلایَحْسُنُ صَوتُه الاّبِخلاء بَطْنِه که ظاهراً از اقوال مشایخ صوفیه یا نوادر عامه باشد (§ ۲۳۹ب) و به احتمال قوی مولانا در تشبیه وجود عارف به نی در ابیات نی نامه هم باید تا حدی از آن الهام یافته باشد[1]، گوینده مثنوی که این عبارت را به هر حال حدیث پیغمبر تلقی می کند در ینجا به مناسبت خاطرنشان می کند که هرکس بَطْنَش خالی نیست از نوازش دست حق که نوازنده این مِزْمارست محروم می ماند*، ظاهراً تا حدی نیز نظر به منع و تحذیر صوفیه از افراط در اَکْل دارد. الف

البته زهّاد صوفیه برخلاف عامّه و مترسّمان قوم که داستان اَکْلِ صوفی به سبب آنها در زبانها افتاده است[2] خود در التزام جوع اصرار داشته اند و شاید عبارت الدُنیا جیفَةٌ وطُلاّبُها کِلابٌ که در مثنوی هم برمضمون آن به عنوان قول رسول اشارتی رفته است* و چنان می نماید که درواقع از کلمات امام علی بن الحسینع باشد[3] نیز آنها را در اجتناب از آنچه حرص ورزیدن در آن حال انسان را به حال سگان مردارخوار مانند می کند همواره راسخ تر می داشته است. ب

۲۲۳/ ۱ــ صحیح بخاری ۱۶۴/۱   ۲ و ۳ــ جامع صغیر ۱۸۳/۲، ۱۸۷/۲   ٤ــ اللؤلوء المرصوع/۳۳ و ٤٤   ۵ــ جامع صغیر ۱۰/۲   ٦ــ جوامع الحکایات، قسم دوم، باب چهارم   ۷ــ مخلاة/۹۰   ۸ــ احادیث مثنوی/۲٤

۲۲۳/ ★ الف: ۲۰٤٦/۱، ۲۰٤۹/۱   ب: ۲۲۲۳/۱   پ: ۳۸۸۳/٦ــ، ۳۸۸٦/٦، ۳۹/۲، ۱۵۱۸/٤   ت: ۲۲۱۱/٤ ــ   ث: ۲۹۵٦/۱ــ، ۲۲۷۵/۲، ۲۲۷۲/۲   ج: ۲٤۲٦/۱، ۲٤۳۳/۱، ۲٤۳۵/۱

معهذا در باب دنیا و لزوم ترک آن ضمن اشارت به آنچه از رسول به عنوان حدیث بدین عبارت نقل است که: **نِعمَ المالُ الصّالِحُ لِلرّجلِ الصّالح**[۴]، مولانا نشان می دهد که مذمت از دنیا و لزوم اجتناب از حُبّ آن، ترک مال و نفی کسب را الزام نمی کند و به همین مناسبت وی در ینجا مال را تشبیه به آب می کند که در درون کشتی مایهٔ غرق و هلاک است اما اگر در درون آن نباشد در زیر کشتی مایهٔ امن و اِستِظهار هم هست*. حاصل آنکه بر وفق آنچه مولانا از حدیث رسول استنباط می کند اینکه مال را از بهر دین باشی حمول، یک نشان فقر محمدی است (§ ۳٦٤ب و ۳۷۵خ) که البته جایی برای رهبانیّت (§ ۲۲۵ب) باقی نمی گذارد و برخلاف فقر عیسوی تبتّل و انقطاع مطلق را که لازمهٔ رهبانیّت است در امّت محمدی نامقبول نشان می دهد. پ

۲۲۵

درواقع برخی احادیث هم که در مثنوی در باب اوصاف اُمّت محمدص آمده کمال مطلوب اخلاقی صوفیّه را در احوال جامعهٔ عهد رسول و عصر صحابه منعکس می کند و مولانا بدینگونه ضمن نقل این احادیث، آداب و اخلاق صوفیه را هرطور هست با سنت رسول و سیرت صحابه مربوط می دارد. الف

در اشارت به مضمون عبارت **لا رُهبانیّةَ فی الاِ سْلامِ**، مولانا نشان می دهد که اِلتجاء به رهبانیّت نوعی گریز از مجاهده است و تا انسان در معرض وساوس شهوانی و هواجس نفسانی نباشد تجربهٔ عفّت که حاصل و معیار مجاهده است برای وی حاصل نمی آید و وقتی «تَرَهُّب» انسان را از هر میل و وسوسه‌یی ایمن می دارد البته صبر و ثبات وی در معرض آزمایش واقع نمی شود* و جای دیگر خاطرنشان می کند که ترهّب انسان را از تحمل ایذاء بدخویان و از فایده رساندن به خلق بازمی دارد و حضور در مراسم جمعه و جماعت واقدام به امر معروف ونهی از منکر را برای وی ناممکن می سازد و انسان را بررغم فحوای آن حدیث که می گوید **خیرُالنّاسِ اَنفَعُهُم لِلنّاس**[۱] برای خلق وجودی بیفایده می سازد که با سنگ و کلوخ تفاوت ندارد.* ب

باآنکه اشارت **لارُهبانیّةَ فی اْلاِسلام** به همین صورت مشهور در صحاح حدیث مذکور نیست اما مفهوم آن با **آنچه** از فحوای اشارت قرآن (۲۷/۵۷) برمی آید توافق

۲۲۴/ ۱ــ شرح مثنوی شریف ۱/٦ ۲ــ ارزش میراث صوفیه /٦ــ ۱۵۵ ۳ــ احادیث مثنوی/۲۱٦ ۴ــ حلیة الاولیاء ۱۰/۵

۲۲۴/ * الف: ٦/۴۲۱۳ ~ ب: ٦/۳۴۷۵ ~ پ: ۱/۹۸۴ ~

دارد و حتی در قول رسول نیز آنجا که در دنبال شکایت زوجهٔ عُثمان‌بن مَظْعُون وی را از رهبانیت منع می کند[۲۵] مضمونش هست[۲]. به علاوه سیرت رسول و صحابه و احوال تابعین و قدماء زهاد نشان می دهد که به قول مولانا، دین احمد را تَرَهُّب شرط نیست*. پس زهدی که فقر محمدی الزامش می کند امّت محمد را نه از کسب کردن مال منع می کند و نه وی را به رهبانیّت که فقرعیسوی مبتنی برآنست وامی دارد.

مواردی هم هست که حدیث نبوی و آنچه در فحوای آن از سیرت و اخلاق پ
رسول هست در مثنوی منشأ الهامِ قصه‌یی می شود که هرچند در ظاهر حاکی از مأخذی جز قصه های صوفیه نیست در باطن مبنی بر مضمون حدیث به نظر می رسد. فی المثل قصهٔ آن شخص* که در یاری را بزد و چون از درون آواز آمد که کیست «منم» گفت و یارْ در برویش نگشود، هرچند نظیرش در حکایات صوفیه هم هست[۳]، چنانکه جای دیگر هم **گفته‌ام**[۴]، به احتمال قوی باید متأثر از حدیثی باشد که نشان می دهد پیامبر نیز لفظ «انا» را از آنکس که در خانه را می کوبد با کراهیت تلقی می کرده است[۵] و بدینگونه حکایت به نحوی با حدیث مربوط به تعلیم اخلاقی وارد از رسول ارتباط دارد. ت

۲۲۶

در بین آنچه راجع به احوال امّت از حدیث پیغمبر در مثنوی آمده است اشارت به خبر راجع به افتراق امّت و همچنین اشارت به حدیث غُرْبَتِ اسلام، مخصوصاً احساس ناخرسندی گویندهٔ مثنوی را از مقایسهٔ جامعهٔ عصر خویش با جامعهٔ عهد رسول نشان می دهد.

حدیث افتراق اُمّت که متکلمان همچون ابومنصور بغدادی در الفَرْق بَیْنَ الْفِرَق الف
و ابوالمُظَفَّر اسفراینی در التَّبصیرُ فی الّدین آن را مبنای تقسیم فرقه‌های ناشی از مذاهب اسلامی ساخته‌اند هرچند در عین حال صورت کاملش متضمن تفاوت بین اُمّت محمد با اُمّت عیسی و موسی است، در واقع منشأ شهرت و رواج تعبیر هفتادو دوملت در بین مسلمین محسوبست. ب

۲۲۵/ ۱— جامع صغیر ۸/۲ ۲— مسند احمد ۲۲۶/۶ ۳— مآخذ قصص/ ۳۱—۳۰
۴— نه شرقی نه غربی/۲۳۶ ۵— صحیح مسلم ۱۸۰/۶
۲۲۵/ * ب: ۵۷۷/۵، ۴۸۱/۶ — پ: ۴۷۸/۶ ت: ۳۰۵۶/۱

درست است که متکلمان غالباً از ین هفتادو دو ملت همه را هالک و گمراه دانسته‌اند وفرقهٔ ناجی را یک فرقهٔ خاص که نزد آنها همان اهل سنّت و جماعت باشد پنداشته‌اند[۲۶] اما بعضی صوفیه و حکماء و همچنین امام غزالی در رسالهٔ فَیْصَلُ التَّفْرِقَه بَیْنَ الإسْلامِ وَالزَّنْدَقَه، حدیث را به وجهی نقل کرده‌اند که نشان می‌دهد سایر هفتادو دو ملت همگی ناجی هستند و آنکه هالک است فقط یک فرقهٔ آنهاست که زنادقه نام دارد. مولانا هم آنگونه که از یک روایت معروف برمی‌آید[1] در ین مورد به همین طرز تفسیر نظر داشته است واینکه از قول او نقل کرده‌اند که گفته است من با هفتادو دو ملت یکی هستم حاکی از آن است که اختلاف هفتادو دوملت را مانع از قول به رستگاری آنها نمی‌دانسته است و ظاهراً جز زنادقه را که فلسفی مشرب و درواقع منکر حشر و بعث و نبوّت بوده‌اند اهل هلاک و ضلال تلقی نمی کرده است. پ

معهذا در مثنوی ضمن اشارت به اختلاف هفتادو دوملت نشان می‌دهد که این اختلافات ناشی از آن گرایش فلسفی است که در وجود هر انسانی هست و همان رگ فلسف است که با تلقین چون و چراهای بیفایده انسان را دچار نفاق و شقاق هفتادو دو ملت می کند*. جای دیگر اختلاف هفتادو دو ملت را ناشی می‌داند از دوام و استمرار بحث که خود لازمهٔ دوام و قوام امور عالم است و چون هیچ‌یک از پیروان ملتها در دفع اشکال خصم در نمی‌مانند مذهبهاشان هم تا حشر دوام دارد*. ت

پیداست که وقتی مولانا در ینجا راه رهایی از ین وسوسه را عشق می‌داند* درعین حال اشتغال به این اختلافات را مایهٔ گمراهی می‌یابد و بدینوسیله می‌خواهد نشان دهد که جز طریق صوفی هر طریق دیگر ضلالت وغوایت است. احساس ناخرسندیی هم که از ین اختلافات در خاطر مولانا هست البته مخفی نیست و اینکه راه رهایی از آن را عشق می‌داند نیز راه حلّ صوفی را در ین باب ارائه می‌کند که نزد سایر صوفیه از جمله ابن عربی [۲۷] هم بدان اشارت هست. ث

درواقع حدیث مربوط به غربت اسلام را هم مولانا* ظاهراً مربوط به همین افتراق امت می‌داند که آشنایان اسلام نیز به سبب استغراق در همین گونه اختلافات خویش از آن می‌رمند و نمی‌توانند بوی آشنایی و یکرنگی درآن بیابند. اینجا حال آهویی که وی را در آخور خران می‌بندند و حال اولیاء که دربین اهل دنیا غریب می‌مانند برای مولانا یادآور حدیث غربت اسلام می‌شود که در طیّ آن پیغمبر می‌گوید: بَدَأَ الاسلامُ غَریباً وَسَیَعودُ کمابَدا غَریباً فَطوبیٰ لِلغُرَباء[2] وظاهراً در ین

تصویر حال غربت اولیاء را هم در میان اهل هوی نشان می دهد.
ج

۲۲۷

مولانا جلال‌الدین با آنکه ظاهراً به حکم اشارت قرآن (۲/۲۸۵) که **لاٰنُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ** می گوید وحدت جان انبیا را مستند قول به عدم تفاوت جوهری بین ادیان الهی می یابد* بازاُمّت محمّدی را به استناد حدیثی بدین عبارت **اُمّتی اُمَّةٌ مَرْحُومَةٌ مغفور لهامُتابٌ عَلَیها**[1] تا حدی به سبب همان تأخر زمانی که نسبت به اُمّتهای سلف دارد به وصف «امّت مرحومه» تخصیص می دهد*.
الف

این نکته را هم که اُمّتِ محمّد به علّت تأخر زمانی که در قیاس با سایر امّتها دارد می تواند از آنچه برآن امّتها رفته است عبرت بگیرد مولانا نشان عنایتی می داند که بدانوسیله خداوند امّت محمدی را امت مرحومه ساخته است*. این تأخر زمانی را بر موجب یک حدیث همچون نشانه‌یی برتقدم غائی اُمّت مُحَمّدی تلقی می کند. بروفق این حدیث که درآن پیامبر از خود و امت به اشارت **نَحْنُ الآخِرون السابقون یومَ القیامه**[2] تعبیر می کند، اُمّت محمد و خوداو در قیاس با اُمّت ها و انبیاء سلف با وجود تأخّری که از جهت زمانی نسبت به آنها دارند حکم میوه را نسبت به درخت **پیدا می‌کنند، چرا که اینجا برحسب تعبیر مولانا* هر چند درظاهر، درخت** اصلِ میوه و از حیث زمان برآن مُقدّم است در باطن، درخت خود برای حصول میوه که از آن مؤخّرست به وجود می آید و درواقع ازنظرگاه غایتْ میوه برشجر تقدّم دارد.
ب

اینجا مولانا در بیان این معنی، حدیث نبوی را که می گوید آدم و سایر انبیاء در زیر لوای من خواهند بود: **ما مِنْ نَبیٍ آدمَ فَمَن سواه الاّ تحتَ لوائی**[3] نقل می کند* و همچنین به حدیث: **کُنْتُ نَبیّاً وآدمُ بَینَ الروحِ والجَسَد**[4] اشارت دارد و شک نیست که این هردو حدیث درعین حال تقدم اُمّت محمدی را برسایر امم بدانگونه که در خاطر مولاناست نشان می دهد.
پ

حدیث دیگری هم بنابر مشهور در باب عِتْرَت[5] یا اهلِ بَیْت[6] هست که در روایت مولانا در باب اُمّت رسول آمده است و پیغمبر در طی آن می گوید مثل اُمّت من همچون سفینهٔ نوح است،هرکس بدان تمسّک کرد نجات یافت و هرکس از آن تخلّف جُست غرق شد، و مولانا لفظ حدیث را هم بدینگونه نقل می کند: **مَثَلُ اُمّتی**

۲۲۶/ ۱ــ نفحات/۴٦۱ ۲ــ صحیح مسلم ۲/۹۰

۲۲۶/ * ت: ۳۲۸٦/۱، ۳۲۱۵/۵ ــ ث: ۳۲۳۰/۵ ج: ۹۲۵/۵ــ

كَمَثَلِ سَفينَةِ نُوحٍ مَنْ تَمَسَّكَ بِهانَجا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْها غَرِقَ. این صورت از روایت که به تفوق امّت محمدی برسایر اُمَمْ ناظرست و به اختلافات مربوط به داخل حوزهٔ اُمّت که ظاهراً لزوم تمسّک به عترت و اهل بیت بدان راجع می شود نظر ندارد، در مثنوی درعین حال متضمن اشارت به این نکته هم هست که تمسک سالک به ولای شیخ نیز موجب ایمنی وی از گمراهی خواهد بود* و این طرز تعبیر حاکی از آنست که آنچه غیراهل سنت نیز دراصل این حدیث و در تمسک به ولای اهل بیت می گویند[۲۸] به احتمال قوی باید یک مأخذ عمدهٔ این تعمیم صوفیه بوده باشد و قول مولانا را در ین باره با فحوای این روایت شیعه هم می توان تلفیق کرد. ت

درهر حال این روایت و همچنین آنچه مولانا در باب حدیث نَحْنُ الْآخِرُونَ السّابِقُون وحدیث «اُمَّتِ مرحومه» می گوید حکایت از آن دارد که با وجود ناخرسندی از افتراق اُمّت و از غربت اسلام، مولانا کمال مطلوب اخلاقی صوفیّه را در بین اُمّت مُحمّدی بیش از اُمّتهای گذشته قابل تأمین می یابد. ث

همچنین توجه به حدیث الجماعةُ رَحْمةٌ والفِرْقَةُ عذابٌ[7] که برآن به طور ضمنی* یا به نحو اجمال و ابهام* اشارت دارد و اینکه بر فحوای حدیثی دیگر هم که می گوید: مَثَلُ المُؤمِنينَ في تَوادِّهم وتَعاطُفِهِم مَثَلُ الجَسَدِ اِذا اشْتَكىٰ مِنْهُ عُضْوٌ تداعىٰ لَهُ سائرُ الجَسَدِ بالسَّهَرِ و الحُمّىٰ[8] که مضمون گفتهٔ: بنی آدم اعضای یکدیگرند [۲۹]، را نیز به سعدی الهام داده است اشارت دارد* نشان می دهد که در ین کمال مطلوب اخلاقی غیر از اتّحاد و اتّصال روحانی* در نزد مولانا، مؤمنان از لحاظ مصالح ظاهری و منافع دنیوی هم با یکدیگر اتحاد دارند و چنانکه از حدیث اَلْمؤمنُ مِرآةُ المؤمنِ[9] نیز برمی آید ظاهراً به حکم امر معروف و نهی منکر در همهٔ احوال باز، مؤمنان آینهٔ یکدیگرند* و ناچار هرکس عیبی و کژیی در دیگری می بیند آن را چیزی ازعکس ضمیر خویش می یابد. با این طرزتلقی از بدو نیک احوال اُمّت پیداست که وجود خطا و انحراف در ابناء عصر مایهٔ ناخرسندی هست اما درخور سرزنش نیست، چرا که به هرحال هیچ مؤمنی نمی تواند غیر از خود کس دیگر را در پیدایش آن انحراف و خطا شایستهٔ ملامت بیابد*. ج

در بیان همین معنی است که مولانا ضمن اشارت به حدیثی دیگر که لفظ آن بدینگونه نقل شده است: اِتَّقُوا فِراسَةَ المؤمِن فإنّه يَنْظُرُ بِنورِاللّهِ عَزَّ وَجَل[10] به مخاطب هشدار می دهد که وقتی همهٔ عالم در چشمت تیره می نماید آن تیرگی از تست، از عالم نیست، و در توجیه این دعوی خاطرنشان می کند که مؤمن چون در مرتبهٔ يَنْظُرُ بنورِاللّه بانور ایمان که منشأ بصیرت واقعی است در احوال عالم می نگرد بدی را از

نیکی باز می داند، اما آنجا که نمی تواند نیکی را از بدی باز شناسد چشم غیب بین وی که فراست مؤمن تعبیری از آن است باید خلل یافته باشد، از ین روست که در غیر همه عیب می بیند و همه را متهم و مستحق ملامت می پندارد*. مولانا جای دیگر آنچه را صوفیه «وحی دل» می خوانند (§ ۱۰۵فا) و به اعتقاد آنها عارف مؤمن از همان طریق از آنچه در لوح قضاست در پرتو نور دل خبر می تواند داد به همین فراست ناشی از نیل به مرتبهٔ یَنْظُرُ بنورِاللّه مربوط می داند و به همین سبب هم قول عارف را در آنچه از وحی دل به بیان می آورد از خطا و سهو ایمن می خواند* و جای دیگر آنکس را که در بند شهوات حیوانی است از آن نور بی بهره می شناسد*.

یکجا نیز ظاهراً با توجّه به حدیثی که طیّ آن پیامبر به لقای اخوان خویش چ
اظهار شوق می کند و چون صحابه می پرسند آنها چه کسانند، در پاسخ آنها می گوید: اِخوانی الّذینَ آمَنُوابی وَلَمْ یَرَوْنی [۱۱] مولانا در باب همین اخوان از زبان رسول می گوید که جان آنها وی را با همان نوری می بیند که وی آنها را می تواند دید، و اینجا به مناسبت خاطرنشان می کند که اینها چون از اوصاف خویش صافی گشته اند بی واسطهٔ تعلیم و تلقین نیز علوم انبیاء را در دل خویش بازمی یابند*.

در واقع مولانا از طریق حدیث، اولیاء و مشایخ صوفیه را در بین اُمّت محمّدی ح
وارث واقعی علم انبیا نشان می دهد و آنها را با آنچه از گوهر و همّت رسول مورد تقدیس و تکریم اُمّت است نیز به نحوی ازانحاء سهیم و شریک می دارد و بدینگونه با وجود تنوّعی که در احادیث مثنوی هست مولانا تقریباً از همهٔ انواع آن برای توجیه طریقت متصوفه استدلال می نماید. خ

۲۲۸

این تنوّع که در مضامین احادیث مثنوی هست در طرز نقل و روایتش هم جلوه دارد. چون تمام این احادیث در مثنوی به یک گونه نقل نمی شود بعضی به اشاره است، بعضی به تصریح، برخی از زبان گویندهٔ قصه است و برخی از

۲۲۷/ ۱– جامع صغیر ۶٤/۱ ۲– صحیح مسلم ۷/۳ ۳و ٤– جامع صغیر ۱۰٦/۱، ۹٦/۲ ۵– کنوز الحقایق/۱۱۹ ٦و ۷– جامع صغیر ۱۵٤/۲، ۱٤٤/۱ ۸– صحیح بخاری ٤۵/٤ ۹و ۱۰– جامع صغیر ۱۸۳/۲، ۸/۱ ۱۱– مسند احمد ۱۱۵/۳

۲۲۷/ ★ الف: ۳۲۵/۱–، ٤۸۳/٦ ب: ۳۱۲۰/۱، ۵۲۲/٤ – پ: ۵۲۵/٤ ت: ۵۳۸/٤ – ج: ۳۰۱۷/۱، ۲٦۳٦/٦، ۳۲٤۷/٤، ٤۰۸/٤، ۱۳۲۸/۱، ۱۳۳۰/۱ چ: ۱۳۲۹/۱، ۱۸۵۲/٤، ۳٤۰۰/٤ ح: ۳٤٦۲/۱

[illegible] در بعضی از آنها متن حدیث یا جزء آن با همان لفظ عربی آمده است و در [illegible] دیگر فقط به مضمون آن، به فارسی، اشارت رفته است. همچنین در غالب موارد با عبارتی نظیر «گفت پیغمبر»، «مصطفی فرمود»، «در حدیث آمد» [illegible] بدین نکته که آنچه نقل می کند حدیث رسول است تصریح می کند و در [illegible] موارد [illegible] معنی تصریح ندارد و غالباً فقط از روی قرینهٔ خارجی باید اشارت به حدیث را شناخت.

درهر حال اکثر احادیث را مولانا به تصریح و غالباً در تقریر مدعای خود نقل می کند و پیداست که چون مستمع در این احادیث همچون برهان قاطعی می نگرد استناد به آنها هم برای گوینده موجب وصل مدعا و اثبات مدعاست. ازهمین روست که استخراج داستان هم در تقریب مدعای خویش گه گاه مثل خود مولانا به حدیث متمسک می جویند، و مستمع [illegible] هم در صحت آنچه از رسول منقول است چنان [illegible] حضور دارد که حتی در نقل آن هم به راوی حدیث و به جرح و تعدیل آن نمی اندیشد و گویی حدیث را از هر کس بشنود از آنجا که در آن بوی آشنایی می یابد آن را متن وحی منزل تلقی می کند و در قبول آن تردید نمی ورزد [۳۰].

در آنچه لفظ متن یا قسمتی از آن را نقل می کند ضرورت وزن و قافیه غالباً وی را وامی دارد تا به تناسب ضرورت [illegible] در لفظ و متن حدیث تصرف کند یا با نقل جزئی از متن در مورد اصل حدیث فقط به اشارتی بسنده نماید. فی المثل حدیث اَلخلقُ کُلُّهم عِیالُ الله فَاَحَبُّهم اِلی اللّهِ اَنفَعُهم لعیاله[۱] را با حذف قسمتی از متن بدین عبارت موزون که: گفت الخلقُ عیالٌ لِلاله* نقل می کند و مضمون اعتقاد عامه را که ضمان رزق برحق است و در قرآن هم بدان اشارت هست (۱۵۲/۶) به طور ضمنی از آن استنباط می نماید. همچنین حدیث النّاس عَلی دِینِ مُلوکِهِم را که برخی علماء حدیث آن را از موضوعات شمرده اند[۲] با حذف قسمت عمدهٔ متن بدین عبارت به بیان می آورد که: گفت النّاسُ عَلیٰ دینِ المُلوک*.

در بعضی موارد متن حدیث را تضمین و تفسیر می کند اما به خاطر ضرورت شعری نقل تمام آن را چنانکه در متن حدیث هست ممکن نمی یابد. فی المثل عبارت حدیثی را که پیغمبر در تحت آن می گوید: ما نَقَصَتْ صَدَقَةٌ مِنْ مالٍ[۳] با این حدیث دیگر که می گوید: السّماح رباحٌ والعُسْرشوم[۴] به هم درمی آمیزد و این هردو مضمون را در دنبال هم طی دو بیت ملمع و عربی با پاره یی از لفظ حدیث به بیان می آورد* نیز مضمون حدیثی را که طی آن پیغمبر درباب بندگان و فرودستان می گوید: اَرِقّائکم اَرِقّائکم اَطعِموهُم مِمّا تَأکُلون وَاَلبِسوهُم مما تَلبَسون[۵] را حذف برخی از اجزاء متن

در طی دو بیت منبع گویی به معرفی می‌نماید* و در واقع آن را تلخیص و تفسیر می‌کند.

۲۲۹

در پاره‌یی موارد چیزی از متن حدیث در شعر مثنوی مذکور نیست، مولانا فقط مضمون آن را به عبارت می‌آورد و از نقل حدیث در واقع به اشارتی اکتفا می‌کند. از جمله حدیثی را که پیغمبر در طی آن می‌گوید: **اياكم واللوّ فانّ اللوّ يفتحُ عملَ الشيطان**[1] مولانا بی آنکه حرفی از متن حدیث نقل کند به اشارتی بر مضمون اکتفا می‌کند که رسول را «اگر» گفتن منع کرد و آن را از نفاق دانست*. همچنین از آن حدیث که در آن از تزویج اهل ریبه بیان **ايّاكم وخضراءَ الدِمَن**[2] تحذیر می‌نماید، مولانا به این بیان بسنده می‌کند که از زبان پیغمبر تشبیه اهل ریا را تشبیه به سبزه‌یی می‌کند که در گلخن می‌روید* و البته مرد گندیس دل نیست و بر آن غرّه هم نباید گشت.

الف اشارت به حدیث گاه مقدمهٔ نقل قصه‌یی است که خود آن در واقع مضمون حدیث را تفسیر می‌کند و گاه نیز به صورتی است که همان خبر به صورت قصه درمی‌آید. فی المثل یکجا ضمن اشارت به نوری که برموجب قرآن (۲۲/۳۹) از شرح قلب در دل مؤمن پیدا می‌شود آنگونه که در حدیث شرح القلب درین باب آمده است، در جواب این سؤال که نشان آن حال چه خواهد بود از قول پیغمبر نقل می‌کند که **التَّجافی عَنْ دارِالغُرور والانابةُ الی دارِالسُّرور**[3] ودر ذیل این بیان حکایت آن پادشاهزاده را که چون پادشاهی حقیقی به وی روی نمود از دارالغرور صحبت ناپاک روی برتافت و روی به دارالسرور صحبت پاک آورد نقل می‌کند تا آن حدیث را تفسیر نماید*. جای دیگر با اشاره به مضمون حدیثی که می‌گوید: **اَلمُؤمِنُ يأكُلُ فی معيٍ واحدٍ وَالكافرُ يَأكل فی سَبْعَةِ أمعاء**[4]، قصهٔ مهمان شدن کافر درخانهٔ پیامبر را نقل می‌کند تا منشأ این قول را نشان دهد و حدیث را از طریق منشأ آن تفسیر نماید*.

ب البته مضمون تعدادی احادیث هم ضمن قصه‌ها و به صورت خبر نقل می‌شود که خود در بعضی موارد شامل احادیث قدسی و روایات مربوط به سیرت هم هست.

۲۲۸/ ۱ـ جامع صغیر ۱۱/۲ ۲ـ اللؤلؤ المرصوع/۹۵ ۳و ۴ـ جامع صغیر ۱۵۲/۲، ۳۷/۲ ۵ـ مسند احمد ۳۶/۴

۲۲۸/ * پ: ۹۲۷/۱، ۱۵۹۳/۵ ت: ۳/۶ـ ۳۵۷۲، ۳۹۷۵/۶

از جملهٔ قصهٔ عیادت کردن رسول از صحابی رنجور* در مثنوی بر روایت یک حدیث که حاکی از سرب اوست مبنی است[5] و قطع نظر از استطرادهای طولانی و نکته‌های دقیق که مولانا درطیّ روایت وارد می کند صورت قصّه با آنچه در صحاح حدیث هست[6] تفاوت عمده‌یی ندارد. همچنین خبر مربوط به آنچه پیغمبر در تعجّب از حال بعضی اسران برزبان راند و لفظ آن در روایت حدیث بدینگونه آمده است که: **عَجِبَ رَبُّنا مِنْ قَومٍ یُقادُونَ اِلی الجَنَّة فی السلاسِلِ**[7] از همین گونه احادیث است و گویندهٔ مثنوی آن را با اندک تفاوت در لفظ به صورت قصه‌یی دلکش به نظم می آورد*، چنانکه خبر مربوط به آنچه رسول در باب شرط اجتناب از فریب و خداع در داد و ستد تعلیم کرد و در روایت حدیث بدین لفظ آمده است که **اِذا بایَعْتَ فَقُلْ لاخلابَة**[8]، در مثنوی به صورت قصه می آید و ذکر خبر هم برای آنست تا نشان دهد بین وسوسهٔ شیطانی و خاطر رحمانی که هر دو دلالان ضمیرند باید فرق گذاشت و در قبال آنچه بر ذهن سانح می شود باید توجه داشت تا فریب وخلابه‌یی در کار نباشد* و تعجیل در قبول خواطر شیطانی مایهٔ غبن و پشیمانی نگردد*. پ

۲۳۰ طرح حدیث در بعضی موارد نیز برای آنست که غیر از اثبات مُدّعای خویش اصل حدیث را نیز شرح کند و آنچه را در نزد وی سِرّ حدیث محسوبست به بیان آورد. فی المثل یکجا ضمن اشارت به این نکته که اولیاء حق در هر عصر چراغ هدایت محسوبند و نور وجود آنها هم از شمع مشکات نبوت می تابد* به بیان این حدیث که **اِنَّ لِرَبِّکم فی ایّامِ دَهْرِکم نفحات، اَلافتعَرَّضوا لَها**[1] می پردازد و به مناسبت خاطر نشان می کند که نفحتهای حق در ین ایام سبق می آرد و اگر از یک نفحه محروم ماندی باید کوشید تا از نفحهٔ دیگر که درمی رسد محروم نمانی*. بدینگونه مولانا با طرح این حدیث می کوشد تا نشان دهد که اولیاء حق در هر عصری نفحه‌های الهی را نشر می کنند، وحال آنها به چراغهای واپسین و تازه می ماند که از شمعدان نخست برافروخته باشند و پیداست که بین نور آنها تفاوت نیست. الف

۲۲۹/ ۱— مسند احمد ۳۶۶/۲ ۲— کنوز الحقایق/۴۳ ۳— اتحاف الساده ۴۲۴/۱
۴— صحیح بخاری ۱۸۹/۳ ۵— مآخذ قصص/۶۶ ۶— صحیح مسلم ۶۷/۸ ۷— جامع صغیر ۵۷/۲ ۸— صحیح بخاری ۸۱/۳

۲۲۹/ * الف: ۷۳۷/۲، ۱۰۱۷/۲ ب: ۳۰۸۲/۴، ۶۳/۵ - پ: ۲۱۴۱/۲، ۴۴۷۳/۳، ۳۴۹۳/۳، ۳۵۴۳/۶

جای دیگر به مناسبت اشارت به این نکته که جاهل غافل به خَرِ سَرکَش می‌ماند، به دست خویش خود را گرفتار می‌سازد و موجب گرفتاری خود را هم نمی‌داند* قولی را به یاد می‌آورد که به موجب آن هرکس شهوتش بر عقلش غالب آید به بهایم می‌ماند و اینجا در بیان آنچه به اعتقاد وی سرّ این حدیث محسوبست به شرح و تفسیر این قول می‌پردازد. متن قول که مولانا آن را حدیث می‌خواند و ظاهراً از فحوای سخنی منسوب به امیرالمؤمنین علی‌ع مأخوذ باشد[۲] در واقع متضمن این معنی است که خداوند چون ملایک را خلق کرد آنها را همه از عقل سرشت، چون بهایم را خلق نمود آنها را یکسره از شهوت سرشت، اما چون بنی آدم را آفرید عقل و شهوت را در آنها به هم‌آمیخت، پس هرکس عقل وی برشهوت غالب آید برتر از ملایک است و هرکس شهوتش برعقل غالب آید از بهایم فروتر. متن عبارت هم که گویندهٔ مثنوی آن را حدیث می‌پندارد بدینگونه است که **اِنَّ اللهَ تعالیٰ خَلَقَ الملائکةَ ورَکَّبَ فیهم العقلَ وَخَلَقَ البهائمَ ورَکَّبَ فیها الشهوةَ وخَلَقَ بَنی آدَمَ وَرَکَّب فیهم العقل وَالشهوة فَمَن غَلَبَ عَقلُه شهوتَه فَهُوَاَعْلیٰ من الملائکة وَمَنْ غَلَبَ شهوتُه عَقْلَه فَهُوَاَدْنیٰ مِنَ البَهائم.** مولانا ضمن شرح و تفسیر حدیث خاطرنشان می‌کند که ملایک و بهایم چون وجودشان یک عنصر بیش نیست از معارضهٔ بین دو عنصر مخالف آسوده‌اند اما انسان که وجود وی محلّ تنازع بین عقل و شهوت است دایم گرفتار کشمکش آنهاست*.

ب

مولانا در ینجا بنی‌آدم را هم شامل سه گروه می‌یابد: یک گروه، آنها که مستغرق مطلقند و مثل عیسی ملحق به ملایک محسوبند*؛ گروه دیگر، آنها که وجودشان دستخوش خشم و شهوت است و البته ملحق به بهایم هستند*؛ گروه سوم که نیمی از حیوان و نیمی از ملایک هستند دچار چالش و کشمکش دایم بین دو گونه تمایل خویشند*. طرفه آنست که مولانا در ینجا باز از اهل علم هم کسانی را که علم آنها تعلق به احوال دنیا دارد به گروه دوم از بنی‌آدم ملحق می‌کند و بدینگونه هرچه را به علم هندسه و طب و نجوم و فلسفه وامثال آنها تعلق دارد مثل صناعات و فنون عملی از مقولهٔ «علم بنای آخور» دنیا می‌یابد که به ماوراء عالم حسی راه نمی‌نماید*، وآنکس را که به آنها اشتغال دارد نیز مولانا در ردیف «عوام چون انعام» می‌شمرد که **بَلْ هُمْ اَضَلُّ سَبیلاً** در قرآن (۲۵/۴۴) وصف آنهاست. این طرز تلقی مولانا از علوم دنیوی یادآور طرز تلقی غزالی است که حتی علم فقهای ظاهر را نیز از همین مقوله می‌داند و آنها را از شناخت آنچه مربوط به علم آخرتست محروم می‌یابد[۳۱] و پیداست که این قول درباب کسانی است که از علم طالب

دنیا باشند نه طالب مولی. ب

۲۳۱

در متون بعضی احادیث هم هست که گوینده به فحوای آنها نظر دارد، از این رو حرف را لفظ آنها را ذکر نمی کند و حتی به این نکته نیز که در طیّ کلام خویش نظر به مضمون حدیث دارد اشارت نمی نمایدوشاید احیاناً شهرت فوق العادهٔ آنگونه احادیث در نزد گوینده و مخاطب وی را ازتصریح واشارت به حدیث بودنشان مستغنی داشته باشد. الف

از آنجمله در قصهٔ شیر و نخچیران* آنجا که دربارهٔ نفس و سیری ناپذیری او تصویر دوزخ وهل من مزید گفتن آن را عرضه می کند. وقتی دوزخ نعرهٔ هَلْ مِنْ مَزيدٍ(۵۰، ۳۰) برمی آرد، اشارت به این نکته می کند که خداوند قدم بر وی می نهد* و او را خاموش و خرسند می کند. بیشک نظر به این حدیث معروف دارد که می گوید: يُقالُ لجهنّم هَلْ امتلأتِ وتقول هلْ من مَزيد فَيَضَعُ الربُّ تبارکَ وتعالی قَدَمَهُ عليها فتقولُ قَط قَط[1]. و وقتی در پایان همین قصهٔ شیر و نخچیران خاطرنشان می کند که شیری و دلاوری درصف شکنی نیست، شیر آن است که خود را بشکند*، به مضمون این حدیث نظرست که می گوید: قالَ رسولُ الله ليسَ الشّديدُ بالصرعه وانما الشديدُ مَن يَملِکُ نَفْسَه عِندَ الْغَضَب[2]، و ظاهراً در ین هردو مورد شهرت احادیث در نزد مخاطب که البته اهل مجالس وعظ و تذکیرست گوینده را از استناد به لفظ حدیث و اشارت به اصل آن مستغنی کرده باشد. آنچه شهرت این دو حدیث را در آن ایّام می رساند، در مورد حدیث اوّل اشارت مکرّر صوفیه و وُعّاظ عصر به قَدَمِ جَبّار[3]، و در مورد حدیث دوم رواج مضمون و فحوای آن است در کلام گویندگان وقت[4]، و بیشک همین شهرت و تداول مضمون حدیث در مجالس وعظ می بایست از اسباب عمده‌یی باشد که مولانا را از استناد به لفظ حدیث در نقل فحوای آنها بی نیاز داشته باشد. ب

همچنین وقتی در پایان قصهٔ طوطی و بازرگان* خودداری کردن خویش را از بیان کردن اسرار به جهت اجتناب از افشاءآن در بین خلق فرا می نماید، این مایه غیرت ورزی خود را ناشی از غیرت حق می داند* چنانکه ازعنوان بیانس برمی آید،

۲۳۰/ ۱— احیاء ۱۳۴/۱ و ۷/۳ ۲— وسائل الشیعه ۴۴۷/۲

۲۳۰/ * الف: ۱۹۴۳/۱، ۱۹۵۱/۱ - ب: ۱۴۹۵/۴، ۱۴۹۷/۴ پ: ۱۵۰۶/۴، ۱۵۰۹/۴، ۱۵۳۱/۴-، ۱۵۱۵/۴ -

در اشارت به غیرت حق، قول وی ناظر به حدیثی است که در باب سَعْدِبْنِ عُبادَه آمده است و لفظ آن بدینگونه است: **اتعجبونَ مِن غَیرةِ سعدٍ فَوَاللّه لَاَنَا اَغیرُ منه واللّهُ اَغْیَرُ مِنّی ومِنْ اَجْلِ غَیْرَةِ اللّهِ حُرِّمَ الْفَواحِشُ ماظَهَر ومابَطَنَ**[۵] اما مولانا طاهراً از آن جهت که مفهوم غیرت حق در نزد صوفیه شهرت بسیار دارد تصریح به حدیثی را که مستند قول اوست درمتن کلام مثنوی لازم ندیده است، هرچند درعنوان حکایت که می بایست بعدها ضمن مرور مجدد بر اجزاء کتابت شدهٔ مثنوی و احیاناً همزمان با تصحیح و تهذیب نهایی آن براصل فرموده باشد، آن را با تفاوت جزئی در خارج از متن کلام آورده است: **انّ سَعداً لغیورٌ وَانا اَغْیَرمن سعدٍ واللّهُ اغیرمنی ومن غیرته حرم الفواحش ماظَهَر منها و مابطن.**

پ نیز وقتی به مناسبت قصهٔ مفلس و منادیان قاضی* نشان می دهد که در عالم هیچ کُنجی بی دد و بی دام نیست، نه فقط آنجا که جهان را کُنج زندانی بی مَفَر می یابد* نظر به حدیث: **الدنیا سِجْنُ المؤمن و جنةُ الکافر،** دارد بلکه وقتی هم به مخاطب می گوید که اگر توبه سوراخ موشی هم در خزی مبتلای گربه چنگالی می شوی*، بدون تردید اشارت به این خبر دارد که با تفاوتهای جزئی به صورتهای مختلف در عبارت آمده است: **لَوکانَ المؤمنُ فی جُحْرِضَبٍّ لَقَیَّضَ اللّهُ مَنْ یُؤذِیه**[۶]. چنانکه وقتی هم در ضمن عتاب خداوند با موسی در **قصهٔ مناجات شبان*** از زبان حق به موسی می گوید که ما به زبان وقال نظر نداریم، به درون و حال می نگریم* قول وی ناظر به مضمون این حدیث نبوی است که هم در صورتهای مختلف به عبارت آمده است: **اِنَّ اللّه لایَنْظُرُ الی صُوَرِکم وَاَموالکم ولکن یَنْظُرُ الی قلوبکم واعمالِکم**[۷].

ت وقتی هم در آغاز دفتر سوم مثنوی ضرورت نظم این سومین دفتر را مستند به این امر می کند که سنت شد سه بار*، البته به مضمون تعداد زیادی روایات و اخبار نَبَوی که مشتمل برعادت رسول در التزام این ترتیب است نظر دارد. از ینجمله است آنکه گویند: **کان النَّبیّ یُعجِبُه اَنْ یَدعُو ثلاثاً و یستغفر ثلاثاً،** و نیز اینکه: **کان یُعید الکلمةَ ثلاثاً لتعقل عنه**[۸]، همچنین آنچه در باب وضو گرفتن رسول هست در صحیح حدیث: **بابُ الوضوء ثـلاثا ثلاثاً**[۹] وهم اینکه در باب صلاة الوتر آمده است که **کان رسولُ‌اللّه یوتر بثلاث**[۱۰]، و درواقع بی آنکه در کلام گوینده به این احادیث اشارت باشد پیداست که باید به مضمون آن اشارت بوده باشد.

ث چنانکه درین قول هم که می گوید: خلق ما بر صورت خود کرد حق* بیشک نظر به حدیثی دارد که می گوید: **انَّ اللّهَ خَلَقَ آدمَ علی صُورته**[۱۱]. شهرت

فوق العادهٔ اصل این حدیث در نزد صوفیه (§ ۳۲۷ج) کـه آدم را در عین حال عالم صغیر می خوانند و بدینگونه عالم کبیر را هم مثل عالم صغیر (§ ۳۰۱ الـف و مابعد) مرآت جمال الهی و مستند توجیه محبت حق به آدم که به اعتقاد آنها خود تعبیری از عشق حق به ذات خویش نیز هست[۱۲] می شمرند[۳۲] گوینده را از اشارت به متن حدیث بی نیاز می دارد.

ج

همچنین در قصهٔ آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود* وقتی از زبان پادشاه در جواب اعتراض زنش بر انتخاب زوجه‌یی که وی از خاندان فقیران صالح برای شاهزاده برگزید می گوید که هرکس غم دین را برگزید باقی غم ها را خداوند از وی بُرید* پیداست که باید به آن حدیث معروف نظر داشته باشد که رسول در طیّ آن می گوید: **مَنْ جَعَلَ الهُمومَ هَمّاً واحداً کَفاهُ اللهُ همَّ دنیاه**[۱۳].

چ

آنجا هم که از اطوار و منازل خلقت انسان سخن می گوید* و از اینکه چون خفته‌یی را از عالم خواب به بیداری کشند وی از آنچه در خواب می دید و از دلهره ها و اضطرابهایی که در خواب می داشت خنده‌اش می گیرد* یاد می کند، ضمن بیتی خاطرنشان می سازد که دنیا نیز همچنین خوابی است و، خفته پندارد که این خود دایم است*. اینجا هر چند خود وی به اینکه مضمون کلامش ناظر به حدیث: **اَلدُنیا کَحُلْمِ النائم**[۱۴] است اشارت ندارد، اما اینکه در موضع دیگر* بدین نکته تصریح دارد ظاهراً وی را از التزام این اشارت مستغنی کرده باشد. به علاوه شاید مولانا در ین موضع مثنوی متوجه بوده باشد که صحت اسناد این حدیث محل تأمل است و نظیر مضمونش را به امام علی بن ابی طالب[۱۵] نیز منسوب کرده‌اند.

ح

وقتی هم در قصهٔ منادی کردن سیّد ملک ترمذ* از زبان سیّد در باب دلقک می گوید که چون صدق طمأنینه است دل به گفتار دروغ نمی آرامد* همین لفظ طمأنینه نشان می دهد که گوینده می بایست نظر به حدیثی داشته باشد که درطیّ آن پیغمبر می گوید: **دَعْ مایُریبُک الیٰ مالا یُریبُک فانَّ الصدقَ طُمَأنینة**[۱۶]، و شک نیست که اینگونه اشارات در مثنوی همواره با قرینه‌یی که مأخذ آنها را در احادیث نشان دهد همراه نیست.

خ

۲۳۱/ ۱و ۲— صحیح بخاری ۱۲۴/۳، ۴۴/۴ ۳— فکوک، حاشیهٔ شرح منازل/۲۴۶
۴— گلستان، باب دوم، حکایت ۴۱ ۵— صحیح مسلم ۲۱۱/۴ ۶— جامع صغیر ۱۳۰/۲ ۷— مسند احمد ۲۸۵/۲ ۸— جامع صغیر ۱۱۸/۲ ۹— صحیح بخاری ۲۴/۴ ۱۰— کنوز الحقایق /۱۰۷ ۱۱— مسند احمد ۲۴۴/۲ ۱۲— فتوحات مکیه

←

۲۳۲

احادیث مثنوی چنانکه سیاق تقریر و خطاب اقتضا دارد از زبان خود مولانا و غالباً برسبیل تأیید مدّعای خود او نقل می شود. در ین موارد، حدیث اگر برای تبرّک به کلام رسول یا تنبیه مخاطب نیست متضمن استدلال گوینده برای اقناع اوست.

الف

فی المثل مضمون این حدیث را که خداوند در نماز آنکس که هنگام نماز دل را باتن راست ندارد درنمی نگرد: **لایَنظُرُاللهُ الی صلاةٍ لایُحضِرُ الرّجُلُ فیها قَلْبَه مع بَدَنِه**[1]، به مناسبت در تقریر حال آنکس که وسواس درون او را از نیل به نجات باز می دارد بیان می نماید و از آن به این عبارت تعبیر می کند که، **لاصَلاةَ تَمّ اِلاّ بالحُضور***. همچنین مضمون قولی را که گویند در طی آن پیغمبر فرموده است هرکس نابینایی را چهل گام راه نماید گناه گذشته‌اش همه بخشوده آید: **مَن قادَاَعْمیٰ اَربَعینَ خُطوةً غُفِرله ما تَقَدم من ذَنْبه**[2] ضمن خطابی که به رسول دارد مستند تقریر این نکته می سازد که دعوت و هدایت گمراهان خلق و کوران راه امری است که شیخ و مرشد واقعی از آن تن نمی زند و خود را بدان ملزم می یابد*.

ب

چنانکه نیز حدیثی را که در نهی از تمارض بدین عبارت آمده است: **لا تَمارِضوافتَمرِضوا**[3] خود وی در تبیین حال جبری و آنکس که به بهانهٔ قول به جبر هرگونه قدرت فعل را از خود نفی می نماید و خود را در آنچه به امرو نهی ناشی از حکم شریعت مربوط است درهمه حال عاجز و درمانده و بی اراده نشان می دهد به بیان می آورد*، نیز حدیثی را که بر موجب فحوای آن اهل بهشت کسانی هستند که غالباً در داوریها زبون بوده‌اند: **اَلا اُخبِرُکُم بِاَهْلِ الجنّةِ کلُّ ضَعیف متضعَّف**[4] در تقریر این دعوی که قاهر طاغی درعین حال مقهورست و خود نمی داند به استشهاد می آورد*.

پ

حدیثی را هم که پیغمبر در طیّ آن دنیا را سحّاره می خواند و بدین عبارت نقل است: **اِحذَروا الدُّنیا فاِنّها اَسْحَرُ مِن هارُوتَ و مارُوتَ**[5]، مولانا در تأویل قصهٔ آن

→

۳۲۶/۲   ۱۳– مستدرک حاکم ۴۴۳/۲   ۱۴– احادیث مثنوی ۱۴۱/۱   ۱۵– شرح نهج البلاغه ۵۶۳/۴   ۱۶– جامع صغیر ۱۴/۲

۲۳۱/ * ب: ۹۰۰/۱~، ۱۳۸۱/۱، ۱۳۸۹/۱   پ: ۱۵۴۷/۱–، ۱۷۶۳/۱   ت: ۵۸۵/۲~، ۵۹۱/۲، ۵۹۳/۲، ۱۷۲۰/۲–، ۱۷۵۹/۲   ث: ۱/۳   ج: ۱۱۹۴/۴   چ: ۳۰۸۵/۴~، ۳۱۳۷/۴   ح: ۳۶۳۷/۴~، ۳۶۵۳/۴، ۳۶۵۴/۴، ۱۷۳۳/۳   خ: ۲۵۱۰/۶ ~، ۲۵۷۶/۶

پادشاهزاده که به دنباهی حقیقی به وی روی نمود به استشهاد می‌آورد تا نشان دهد که انسان تن خود را از بیخ برهاند به آنچه متضمّن سعادت و نجات اوست دست نمی‌یابد*. چنانکه حدیث اَکثَرُ اَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهُ[۴] را هم در تقریر این دعوی به بیان می‌آورد که در آنچه ادراک محتاج عشق است باید عقل وز یرکساری های آن را کنار نهاد*. ت

مولانا با نقل این احادیث آنچه را مُدّعای خود اوست به خاطر مستمع القاء می‌نماید، چنانکه به همین مقصود گه گاه به آیات قرآن تمسّک می‌جوید و این آیات و احادیث را برای تقریر مقصود خویش به تصریح یا اشارت نقل می‌کند. ث

۲۳۳

طرفه آنست که در مثنوی، اشخاص قصه هم که در واقع به نحوی باز خود مولانا محسوب می‌شوند مثل خود او در تقریر دعاوی خویش همچنان به هنگام ضرورت به نقل احادیث یا حتی شرح و تفسیر آن می‌پردازند. بدینگونه پاره‌یی از احادیث مثنوی نه از زبان خود مولانا بلکه از زبان اشخاص قصه‌ها به بیان می‌آید و در احتجاجات آنها گه گاه هردو جانب دعوی تمسک به احادیث می‌کنند و البته در بعضی موارد درصحّت احادیث آنها هم جای تأمّل هست. الف

فی المثل در حکایت پادشاه با آن دو غلام که نوخریده بود*، غلام گنده دهان در نفی هرگونه احتمال بُخل از خواجه تاش خویش به مناسبت حدیثی را نقل می‌کند* که طیّ آن پیغمبر می‌گوید هرکس به پاداش روز جزا یقین دارد همواره به جود می‌گراید و دیدن پاداش که یقین به آن است وی را از بُخل باز می‌دارد. عبارت مورد استناد بدین لفظ آمده است که: **مَنْ اَیْقَنَ بالخَلَف جادَ بالعَطیّه**، و ظاهراً اصل آن حدیث نیست، کلام منسوب به امیرالمؤمنین علی است[۱]. پادشاه هم برای آن غلام دیگر که با وجود روی خوب خوی ناپسند دارد به مضمون عبارت **اِیّاکُم وَخَضْراءَ الدِّمَنِ**[۲] که ظاهراً حدیث نیست و بعضی آن را از امثال تلقی کرده‌اند تمسک می‌کند تا نشان دهد که با خصال بدجمال خوب را سودی نیست*. ب

۲۳۲/ ۱— احیاء ۱۱۰/۱ ۲— جامع صغیر ۱۷۶/۲ ۳— کنوز الحقایق/۱۵۶ ۴و ۵و ۶— جامع صغیر ۱۱۲/۱، ۱۱/۱، ۵۲/۱

۲۳۲/ * ب: ۳۸۱/۱~، ۱۴۶۸/۴ پ: ۱۰۷۰/۱~، ۴۵۷۱/۳ ~ ت: ۳۱۹۳/۴، ~۱۴۲۰/۴

در قصهٔ مسجد عاشق‌کش* نیز اهل مسجد در گفت و شنود با آن عاشق مرگ جُوی لااُبالی که می خواست شب در آنجا بخسبد، یکجا* به حدیثی که غالباً در روایات صوفیه تحت عنوان: اَعْدیٰ عَدُوِّک نَفْسُکَ الّتی بَیْنَ جَنْبَیْک[3] می آید استناد می کنند، جای دیگر حدیث مربوط به سِحْرِ بیان را که متضمّن کلام حکمت است اِنَّ مِنَ البیانِ لَسِحْرا و اِنَّ بعضَ البیانِ سِحْرٌ[4] نقل می کنند*. چنانکه غریب مرگ‌جوی عاشق هم در جواب آنها یک بار به مضمون عبارت مَنْ اَیْقَنَ بالْخَلَف جادَ بالعَطیّةِ اشارت می کند*، و یک بار هم به حدیث اَلاکُلُّکم راعٍ وکُلُّکم مسئولٌ عَنْ رَعیّتهِ[5] اشارت می نماید*.

پ

بسیاری دیگر از اشخاص قصه‌ها نیز در مثنوی در توجیه مُدّعای خویش تمسک به حدیث می کنند. از جمله، طبیب غیبی در حکایت شاه و کنیزک، وقتی می خواهد کنیزک را به مکتوم داشتن سرّ خویش ترغیب کند برحسب قولی که منسوب به رسول است: اِسْتَعینُوا عَلی قَضاءِ الْحَوائج بِالکِتْمان[6]، نهفتن سرّرا چنانکه از عبارت مَن کَتَمَ سِرَّهُ حَصَلَ اَمْرُهُ، نیز برمی آید مایهٔ نیلِ مراد می داند*. شیخ خانقاه درقصهٔ تشنیع صوفیان*، وقتی می خواهد صوفی افراط کار را به اعتدال رهنمونی کند به حدیث خَیْرُالا مور اَوساطُها[7] استشهاد می کند*. همچنین در حکایت جزع ناکردن شیخی برمرگ فرزندان خود*، زن شیخ که می خواهد چشم‌داشت شفاعت خود را از شیخ در قیامت به خاطروی بیاورد حدیث رسول و شفاعتش را در باب اُمّت که در روایت بدین لفظ آمده است: شفاعتی لِاَهْلِ الکبائر من اُمّتی[8] به وی خاطرنشان می کند*. در قصهٔ رُقعه نوشتن آن غلام به پادشاه*، پادشاه برای متقاعد کردن حاجب خویش که وی را به عفو کردن از غلام تشویق می کند، استناد به حدیثی می کند* که در آن پیغمبر احمق را عدوّ خویش و دزد رهزن می خواند و لفظ آن که بدین صورت مشهورست: اَلاَحْمَقُ عَدُوّی وَالْعاقِلُ صَدیقی[9]، ظاهراً از امثال و حکم منسوب به دیگران باشد. درحکایت مُنادِی کردن سیّد ملک ترمذ* هم دلقک برای آنکه سیّد را از آزار خویش بازدارد به مناسبت حدیثی را که در طیّ آن پیغمبر صَدَقه را مایهٔ دفع بلا می خواند و لفظ آن بدینگونه است: اَلصَّدَقَهُ تَمْنَعُ سبعینَ نوعاً من اَنْواع البلا[10] نقل و تفسیر می کند*.

ت

جالب آنست که در قصهٔ شیر با نخجیران* نیز شیر یکجا درتوجیه بی اعتمادی خویش برقول خلق، به حدیث لایُلْدَغُ المؤمنُ من جُحْرٍمرّتَین[11] استشهاد می کند*، و جای دیگر درترجیح جهد و اکتساب بر توکل و تسلیم به حدیث اِعْقِلْهاوَ تَوَکَّلْ[12] استناد می نماید* و حتی در بیان آنکه جمع مال با توکل منافات ندارد

حدیث **نِعْمَ المالُ الصالحُ لِلرجل الصالح**[۱۳] را به مناسبت نقل و تفسیر می نماید*، ونخجران هم دراحتجاج با شیر و در ترجیح توکل برجهد و اکتساب یکجا حدیث **لَنْ یَنْفَعَ الحَذَرُ من قَدَرٍ**[۱۴] را به بیان می آرند* و جای دیگر حدیث **الخَلْقُ کلّهُم عِیالُ الله**[۱۵] را نقل می کنند* تا به شیر خاطرنشان نمایند که رزق با حق است و جهد و کسب ضرورت ندارد. همچنین نخجیران وقتی می خواهند سرّ اندیشهٔ خرگوش را که وی در پنهان داشتن آن اصرار دارد از وی بپرسند برای آنکه لزوم مشورت با دیگران را به وی خاطرسان نمایند، حدیث رسول را که می گوید **المُسْتَشارُ مُؤتَمَن**[۱۶] برای وی شاهد می آورند*. ث

۲۳۴

همچنین در مثنوی بعضی احادیث از زبان کسانی به بیان می آید که قبل از عهد رسول می زیسته اند. چنانکه در عهد داود در قصهٔ آن دو خصم که در باب گاو کشته یی داوری به نزد وی می برند* و او، وقتی برای اظهار حکم از مدعی مهلت می خواهد، این مهلت را برای توسل خویش به خلوت و دعا درخواست می کند و درتوجیه علاقهٔ خویش به نماز فحوای حدیث رسول را که وی در طیّ آن، نماز را قرّة عین خویش می گوید که **حُبِّبَ اِلَیَّ النّساءُ والطیبُ وجُعِلَ قُرَّةُ عینی فی الصّلاة**[۱] مستند خویش می سازد* و هر چند اشارت به اخذ و استناد به حدیث رسول هم در بیانش نیست پیداست که مولانا به همان حدیث نبوی نظر دارد، اما در ین مورد آنچه اشکال عدم توافق با تاریخ+ را تاحدی رفع می کند اعتقاد مولاناست به وحدت و اتحاد ارواح انبیا که نقل فحوای قول رسول را از زبان داود قابل توجیه می سازد. الف

همچنین وقتی موسی در انکار برمناجات شبان* به آن حدیث قدسی که خداوند درطیّ آن خطاب به انسان: **یا ابْنَ آدمَ مَرِضْتُ فلم تَعُدْنی**[۲] می گوید اشارت

۲۳۳/ ۱– شرح نهج البلاغه ۳۰۸/۴ ۲و ۳– کنوز الحقایق /۴۳، ۱۴ ۴– صحیح بخاری ۱۶۲/۳ ۵– جامع صغیر ۹۴/۲ ۶– احیاء ۱۲۹/۳ ۷ و ۸– جامع صغیر ۴۶/۱، ۳۹/۲ ۹– المنهج ۲۷۷/۳ ۱۰ و ۱۱ و ۱۲– جامع صغیر ۱۴۷/۱، ۲۰۴/۲، ۴۶/۱ ۱۳– کنوز الحقایق/۱۳۹ ۱۴و ۱۵و ۱۶– جامع صغیر ۴۶/۲، ۱۱/۲، ۱۸۵/۲

۲۳۳/ * ب: ۸۴۳/۲–، ۸۹۵/۲، ۱۰۱۷/۲ پ: ۳۹۲۲/۳–، ۴۰۶۶/۳، ۴۰۷۹/۳، ۴۱۰۳/۳، ۴۱۴۶/۳ ت: ۱۷۶/۱، ۳۵۰۶/۲–، ۳۵۱۲/۲، ۱۷۷۲/۳–، ۱۷۸۳/۳، ۱۴۹۰/۴–، ۱۹۴۷/۴، ۲۵۱۰/۶، ۲۵۹۱/۶ ث: ۹۰۰/۱، ۹۰۷/۱، ۹۱۳/۱، ۹۸۴/۱–، ۹۰۸/۱، ۹۲۷/۱، ۱۰۴۴/۱

می کند* غیر از اتحاد ارواح انبیا، همین نکته که مولانا مضمون همین حدیث را مخصوصاً در باب خود موسی و خطاب به خود او برسبیل قصه‌یی جداگانه نقل می کند* موجب رفع اشکال مربوط به عدم توافق با تاریخ خواهد بود. چنانکه وقتی در ضمن عتاب حق به موسی هم اشارت به جزئی از یک حدیث که در عبارت **اَبْغَضُ الْحَلال اِلی اللهِ الطّلاق**[۳] بیان می شود دارد* همین نکته که حدیث نبوی به لسان حدیث قدسی نقل می شود غرابت این نوع تمثل به حدیث را هم در ینجا می کاهد.

ب معهذا اینکه در داستان ابلیس و معاویه*، ابلیس درتوجیه اقدام خویش در بیدار کردن معاویه از خواب به حدیث پیغمبر تمسک می کند* و صریحاً از قول رسول مضمون اشارت **عَجّلوا الصلاةَ قَبْلَ الفَوتِ وعَجّلوا التوبةَ قَبْلَ المَوتِ**[۴] را به بیان می آرد، با آنکه در مشاجرهٔ با معاویه استنادش به حدیث غیرعادی نیست، این طرز استشهاد درعین حال از طعنی در حق بعضی مُحدّثان وراویان سنت که از حدیث رسول لفظ را نقل می کرده‌اند و جان را به معنی آن تحقق نمی داده‌اند خالی به نظر نمی آید. هرچند مولانا در ینجا می خواهد نشان دهد که وقتی اهل ظاهر حدیث رسول را برزبان دارند و دردل آنها نشانی از معنی آن نمی توان دید حالشان به ابلیس می ماند که علم وی مانع از ملعون بودنش نشد، لیکن این نکته هم در ینجا شایان ذکرست که درنظر مولانا کلامِ رسول از هرزبانی که آن را نقل کنند درخور استماع است و قول به اینکه برحسب تعبیر مولانا قول پیغمبر قبولش فرض است* درهمه حال در باب آن صادق است. [۳۳]

پ

۲۳۵

احادیث مثنوی گاه متضمّن احکام شریعت یا دقایق سنت است و گاه مُشیر برلطایف اخلاق است و تربیت، معهذا درهمه حال تلقی مولانا از آنها برطرز تلقی صوفیه مبتنی است و درعین حال آنچه وی در لزوم رعایت آداب شریعت ضمن نقل یا تفسیر حدیث بیان می دارد نشان می دهد که مرعات ظواهر سنت را در همه حال به چشم اهمیّت می نگرد.

الف

۲۳۴/ ۱– مسند احمد ۱۲۸/۳ ۲– صحیح مسلم ۱۳/۸ ۳– جامع صغیر ۴/۱ ۴– المنهج ۵۲۶/۲

۲۳۴/+ Anachronism

۲۳۴/ * الف: ۱۴۵۰/۳، ۲۴۰۱/۳ ب: ۱۷۲۰/۲، ۱۷۲۸/۲، ۲۱۵۶/۲، ۱۷۵۲/۲
پ: ۲۶۰۴/۲، ۲۶۱۳/۲، ۱۵۸۰/۳

ترجمه آنجا که منع زکات را موجب بروز قحطی، و رواج زنا را مایهٔ شیوع وبا می‌داند* نظر به حدیث نبوی دارد که بدین عبارت نقل شده است: **ما نَقَضَ قومٌ العَهدَ الاّ سُلِّطَ علیهم عدوُّهم وما حَکَموا بغیر ما اَنزلَ اللهُ الاّ فَشا فیهم الفقرُ ولا طَفَّفوا المکیالَ الاّ مُنِعوا النباتَ وأُخِذوا بالسنین ولا مَنَعوا الزکاةَ الاّ حُبِسَ عنهم القطرُ**[1] و در عین حال مولانا این اشاره را مقتضی لزوم مراقبت آداب و وجوب اجتناب از هرچه مغایر شرع محسوب است می‌یابد. ب

همچنین وقتی در باب نماز شتاب دارد که در به جا آوردن آن نباید مثل مرغ و بدون هیچ درد و سوز بعضی سر بر زمین زد، بدون شک به آن حدیث نظر دارد که راوی در نقل آن می‌گوید: **نهانی رسولُ‌الله عن نَقرةٍ کنقرةِ الدیک واقعاءٍ کاقعاءِ الکَلب والتفاتٍ کالتفاتِ الثّعلب**[2]. اما با تأکید در این نکته که نماز وقتی فقط به صورت ظاهر محدود باشد خاصیتی ندارد و به همان کار مرغ که نوک بر زمین می‌زند می‌ماند، چنین بیان می‌کند که باید از این صورت ظاهر که حکم بیضهٔ شریعت را دارد روح جنبش آن را که مثل جوجه‌ای درون بیضه است بیرون آورد* و با این تعبیر به آنچه مضمون ظاهر حدیث است صبغهٔ عرفانی می‌دهد. پ

نیز وقتی در توجیه این قول که زنی داشته و دیگ سی نوبت به اندازهٔ خود کسی بدون مرد سکان و بی کار است زنان آید، به مضمون این حدیث نبوی که می‌گوید **لاصلاةَ لِمَن لاطُهورَ له**[3] استناد می‌کند*. هرچند در ظاهر به آنچه آداب شریعت است نظر دارد، در واقع چنانکه طرز بیانش حاکی است نظر به طهور روح دارد که عشق است و قرب حق هم بی آن حصولش ممکن نیست. ت

در برخی موارد اشارت به حدیث برای اثبات دعوی‌یی است که اشخاص قصه را با هم به احتجاج و مجادله وامی‌دارد. فی‌المثل بیان این نکته که به موجب آنچه پیغمبر گفته است دست هرچه را دریافت می‌کند باید آن را به دهنده‌اش باز پس دهد: **عَلَی الیَدِ ما اَخَذَتْ حتی تُؤدّیه**[4]. مستند دعوی‌یی شده است* که صوفی مسافر برخادم خانقاه دارد (۲ / ۱۷۲ ب). همچنین وقتی به حدیث **الاُذُنانِ مِنَ الرّأسِ**[5] اشارت می‌کند، هرچند اصل خبر مربوط به اندراج گوش در استیعاب مسح سرست و خبری هم هست که رسول ظاهر و باطن گوش را همراه سر مسح می‌کرد[6]، حدیث به همین صورت در دنبال الزام مضمضه و استنشاق در بعضی مسانید آمده است، امّا اشارت به آن در کلام مولانا برای توجیه این دعوی است که در کلام خاصان حق مستمع و قایل هر دو یک کس بیش نیست، چرا که مستمع در اینجا حکم گوش را دارد و گوش هم وجودش مستقل نیست، به حکم حدیث جزو سر محسوبست* که

رمز حق است و بدینگونه مستمع و قایل هر دو حق است و بین آنها فاصله و حجابی نیست. ث

۲۳۶

در پاره‌یی موارد هم حکایات در مثنوی در حکم سرمشق برای آداب سنت در حقیقت برای تنبیه مخاطب و توجه دادن وی به آداب و اخلاق شیخ صالح و سیرت و سنت رسول است. از جمله وقتی از قول رسول نقل می کند* که پیغمبر چون چیزی از قرآن برما فرو می خواند از سر وقار و سکوت می خواست و بگونه که کسی را مرغی بر سر نشسته و از پریدن بترسد و لاجرم خاموش بشود، یاران وی در هنگام تلاوت قرآن آرام برجای می ماندند، ظاهر اشارت به این خبر دارد عن أُسامة بن شریک قالَ أتیتُ النبیَّ واذا اصحابُه کأنّما علی رؤسِهِم الطیرُ[1] و مولانا در بیان این نکته تا حدی نیز به تقریر سنت در رعایت امر أنصِتوا در قرآن (۲۰۴/۷) نظر دارد*. الف

همچنین وقتی از قول پیغمبر نقل می کند که گفت اگر از خداوند جنّت را چشم داری از کس چیزی مخواه* و به همین سبب آن صحابی که این خطاب با او رفت وقتی در حین سواری تازیانه‌اش افتاد فرود آمد و خود آن را برگرفت تا از دیگری چیزی نخواسته باشد، روایت در بارهٔ ثوبان بن بُجدُد مولای رسول است که پیغمبر به او گفته بود لاتَسْأل الناسَ شیئاً أضمَنْ لکَ الجنة[2]، و مولانا آن را در بیان این نکته می آورد که بار خویش برخلق نباید نهاد و جز به اشارت حق نباید کار کرد. ب

نیز وقتی مضمون این حدیث را که طیّ آن رسول از اوصاف مؤمن خبر می دهد: المُؤمن یَألَفُ، ولاخیرَ فی مَن لایَألَفُ ولایُؤلَفُ[3] در بیان می آورد درواقع توجه به آداب سنت را الزام می کند*، و وقتی آنکس را که هدیهٔ خویش بازمی ستاند به سگ تشبیه می کند که قی کردهٔ خویش بازمی خورد*، ضمن توجه به قول رسول که بدین لفظ در عبارت آمده است: العائدُ فی هِبَتِه کالکلب یَقیءُ ثُمَّ یَعُود فی قیئه[4] درواقع بیشتر نظر به ترغیب مخاطب به التزام سنت دارد. پ

۱/۲۳۵— جامع صغیر ۵/۲ ۲— مسند احمد ۳۱۱/۲ ۳— کنوز الحقایق/۱۵۸ ۴— جامع صغیر ۶۰/۲ ۵— کنوز الحقایق ۴۵ ۶— المغنی ابن قدامه در مغنی المعنی ۱۹۴/۱.

۲۳۵/ ★ ب: ۸۸/۱ پ: ۲۱۷۵/۳ ت: ۳۰۳۳/۳ ث: ۵۴۸/۲، ۱۰۲۴/۶

۱/۲۳۶ و ۲— مسند احمد ۲۷۸/۴، ۲۷۵/۵ - ۳— جامع صغیر ۱۸۳/۲ ۴— صحیح بخاری ۵۹/۲

۲۳۶/ ★ الف: ۳۲۴۴/۵، ۳۱۹۹/۵ ب: ۳۳۳/۶ پ: ۳۴۳۵/۵، ۳۵۴۹/۶

۲۳۷ برخی احادیث هم در مثنوی هست که از پاره‌یی جهات با فحوای اقوال شیعه تا حدی توافق دارد، اما این توافق البته طوری نیست که از تمام جهات با آنچه در روایات شیعه هست نیز مطابق باشد. معهذا از طرز روایت، علاقه‌یی که مولانا در حق اهل بیت رسول و مخصوصاً درحق امیرالمؤمنین علی دارد به طور بارزی به چشم می‌خورد. این علاقه درجای جای مثنوی وهمچنین درغزلیات دیوان کبیر نیز پیداست و شاید از طرز تلقی صوفیهٔ خراسان در باب ولایت متأثر باشد. الف

در بین اینگونه احادیث اشارت به مضمون حدیثی که درآن پیغمبر به علی خاطرنشان می کند که یا علیُّ اذاتقرَّبَ النّاسُ الی خالِقِهم في أبوابِ البِرِّفتقرَّب اَنتَ بالعَقل[۱] حاکی از تعظیم قدرعلی است در نزد مولانا*. همچنین اشارت به آنچه پیغمبر درمقالات نوادر باعلی، در بیان آنکه شیطان ممکن است در اولاد و نسل آدمیان شریک گردد به بیان می‌آورد* و اشارت وَشارِکهم في الاموال وَالأولاد، در قرآن کریم (۱۷/۶٤) را هم مؤیّد این معنی یافته‌اند، نیز قطع نظر از آنکه بعضی علماء شیعه مضمون روایت مورد اشارت مولانا را که ظاهراً مراد از مقالات نوادر همانست ضعیف تلقی کرده‌اند[۲] به هر حال حاکی از همین علاقه‌واعتقاد فوق‌العادهٔ مولانا در حق مولای مؤمنان است. ب

همچنین در حکایت خدو انداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی*، وقتی از زبان کافر خطاب به علی می گوید: چون تو بابی آن مدینهٔ علم را* نظر به حدیث آنا مدینةُ العلم و علیٌّ بابُها فَمَن اَرادَ العِلمَ فلیَأتِ الباب[۳] دارد. و وقتی باز از قول همان کافر در خطاب به وی می افزاید که: تو ترازوی احدخو بوده‌یی* به حدیث دیگری بدین مضمون مامِن مُنافِقٍ یُحِبُّ علیّاً وما مِن مُؤمِنٍ یَبغُضُ علیّاً ناظرست که به هر حال از کمال تعظیم و تکریم وی در حق صاحب مرتبهٔ ولایت حاکی است. پ

البته خبر مربوط به ولایت را که طیّ آن پیغمبر، در روزغدیر خم، به حاضران اعلام می دارد: مَن کُنتُ مَولاهُ فَعَلِیٌّ مَولاه [۳٤]، مولانا موافق با تفسیر عرفانی لطیفی در باب معنی مولا به بیان می آورد* اما آن تفسیر با مذاق شیعه توافق تام ندارد و آن را متضمن شرح و بیان تمام مفهوم لفظ مولی آنگونه که در نزد شیعه مقبول و محقق است نمی دارد. چنانکه اسناد تعصب به شیعه* و همچنین طعن در آنچه رسم شیعهٔ حلب در روز عاشوراست* نیز نشان می دهد که مولانا تولاّی علی و اهل بیت را مستلزم تبری از صحابه و حتی از آل‌سفیان نمی داند و شاید اینگونه تولاّ را که نظیرش در

کلام سنایی و حتی عطار هم هست[۳۵] مولانا تا حدی مرهون نفوذ طریقهٔ کبرویه باشد، هر چند وی و پدرش برخلاف مشهور به طور رسمی ظاهراً به آن سلسله منسوب نبوده‌اند (§ ۳۹ب). در نزد عطار و مخصوصاً سنائی نیز که مولانا از اقوال و آثار آنها به شدت متأثر به نظر می‌رسد نشان این تولاّ پیداست. هر چند عطار و مولانا برخلاف سنائی این تولاّ را تا حد تبرّی از بعضی مخالفان اهل سنت نکشانده‌اند. ت

۲۳۸

اینکه تعداد قابل ملاحظه‌یی از آنچه در مثنوی به عنوان حدیث به پیغمبر منسوبست در احادیث صحاح اصلی ندارد از آن روست که آن اقوال در افواه و السنهٔ مشایخ و وعاظ غالباً شهرت داشته است و علاقهٔ خاصّ و عام به احادیث نَبَوی و اینکه هر چه در مکارم اخلاق و فضایل اعمال نقل می‌شده است به نحوی مأخوذ و مستفاد از نور مشکات نُبوت تلقی می‌شده است ظاهراً سبب شده باشد که مولانا هم پاره‌یی از اقوال و کلمات دیگران را از آن رو که در مجالس صوفیه به عنوان حدیث شهرت داشته است درطیّ سخن به همین عنوان نقل کند و وقتی برای امام غزّالی هم در تصنیف احیاء علوم‌الدین نظیر همین امر پیش آمده باشد و آنگونه که از اشارت سُبکی در طبقات الشافعیه و از اعتراضات ابن‌الجوزی در نقد احیاء برمی‌آید تعداد زیادی از آنچه وی به عنوان حدیث نقل کرده است کلمات دیگران باشد، دربارهٔ مولانا که اثر وی مشتمل برشعر و قصه است و مخاطب آن هم خواصّ اهل علم نیست آشکار است که وقوع در ین لغزشگاه اجتناب ناپذیر خواهد بود.

بدینگونه تعدادی از آنچه در مثنوی به عنوان حدیث و قول پیغمبر مذکورست در آنچه علماء حدیث آنها را بی اصل خوانده‌اند یا اصل آنها را نیافته‌اند آمده است، تعداد دیگری نیز با مختصر تفاوت در نَهج‌البَلاغه یا کتب حِکَم و نَوادِرْ ذکر شده است و یا در احیاء علوم‌الدین غزالی و حلیة الاولیاء حافظ ابی نُعَیم و رسالهٔ قشیریهٔ امام ابوالقاسم احیاناً بدون تصریح به حدیث بود نشان نقل شده است و غالب آنست که از تأثیر مطالعهٔ این کتابها درخاطر مولانا باقی مانده باشد و در هنگام نظم مثنوی به الف

۱/۲۳۷— حلیة الاولیاء ۱۸/۱ ۲— احادیث مثنوی/۱٤۷ ۳— جامع صغیر ۱۰۷/۱

/۲۳۷ * ب: ۲۹۵۹/۱، ۲۷۳/۵ پ: ۳۷۲۱/۱، ۳۷۶۳/۱، ۳۹۸۲/۱ ت: ٤۵۳۸/٦، ۳۲۰۱/۳، ۷۷۷/٦.

عنوان حدیث به ذهنش آمده باشد. ب

درهر حال چون تعداد اینگونه احادیث مثنوی درقیاس باکُلّ احادیث آن که اصل آنها هم در کتب صحاح باعین لفظ یا با مختصر تفاوت در لفظ هست بسیار نیست و غالباً هم درآنچه به مکارمِ اخلاق و فضایل اعمال مربوط است نقل شده است، از ین جهت برمثنوی چندان جای نقد و اعتراض نیست خاصه که در اکثر کُتُب ادب و بسیاری از متون حکمت و تصوّف نیز نظایر این احادیث منقولست و غالباً هم آنها را از احادیث نوادر تلقی کرده‌اند. پ

۲۳۹

برخی از اینگونه احادیث از مقولهٔ حِکَم و اَمثال است و شاید درطیّ حدیث هم به عنوان همین گونه حکم وامثال آمده باشد، بعضی دیگر به سبب آنکه از لفظ و معنی صوفیه متأثر به نظر می رسند ممکن است لااقل درطیّ نقل و صحت از اقوال صوفیه رنگ پذیرفته باشند. از ین نوع اخبر فی المثل این حدیث را که می گوید: جَذبَهٌ مِنْ جَذَباتِ الحق تُوازی عَمَلَ الثَّقَلَین، مولانا در اشارتی که به مضمونش دارد* آن را منسوب به پیغمبر می یابد. اما غزالی مضمون آن را بدون انتساب به قایل ذکر می کند[1] و پیداست که اصل قول از جنس عبارات صوفیه است. چنانکه حدیث کُنتُ کنزاً مخفیاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ هم که مولانا مکرّر بدان اشارت دارد* هرچند در بین صوفیه بسیار نقل می شود مُحدّثان غیرصوفی و مخصوصاً کسانی مثل ابن‌تیمیّه و زرکشی آن را بی اصل یافته‌اند[2]. الف

همچنین مضمون این خبر که می گوید الشیخ فی بَیتِه کالنبیّ فی قَومِه[3] نزد صوفیه مستند الزام تکریم مشایخ در نزد قوم است (§ ۲۱۸ت) و اینکه محدثان غیرصوفی آن را نیز از موضوعات شمرده‌اند[4] ظاهراً از آن‌روست که بیان توافق حال انبیا با شیوخ مشرک عرب نمی‌تواند قول رسول باشد و در عهد صحابه نیز شیخ بدانمعنی که نزد صوفیه متداول بوده است البته وجود نداشته است اما مولانا آن را به صورت حدیث نقل می کند، که پیغمبر گفت شیخ قوم، همچو پیغمبر بود در قومِ خویش*. چنانکه حدیثی هم که به موجب آن پیغمبر مؤمن را به مِزْهَر و مِزمار تشبیه می کند و درطیّ آن می گوید: مَثَلُ المؤمن کَمَثَلِ المِزْمار لایَحْسُنُ صوتُه اِلّابخلاء بَطْنِه[5]، در مثنوی قول پیغمبر و همچون حدیث معتبر تلقی شده است* لیکن لفظ مِزْهَر ومِزمار قرینه‌یی است که صحت انتسابش را نزد علماء حدیث محل تردید می سازد (§ ۲۲۴الف) و نشان می دهد که منشاء آن چنانکه از فحوای قول غزالی[6] برمی آید

به احتمال قوی قول ابوطالب مکّی باشد و قرینه قصه دارد که اصل آن مربوط به آغاز دوران رواج سماع و آشنایی با مزهر و مزمار در نزد صوفیه بوده باشد. ب

نیز آنچه مولانا به عنوان حدیث از قول رسول که وی از او به عنوان سراج اُمّتان در اینجا تعبیر می‌نماید نقل می کند و در طی آن از زبان وی این جهان و آنجهان را «ضَرّتان» می خواند* از مضمونهایی است که صوفیه غالباً نقل می کنندو سعی در جمع دنیا و آخرت را مثال سعی درجمع بین دو وسنی (= زن هم‌شوی) فرامی نمایند اما اصل کلام چنانکه از اشارت غزالی[7] هم برمی آید از امثال و حکم منسوب به امیرالمؤمنین علی‌ع است[8] نه از احادیث نبوی. پ

۲۴۰

به علاوه تعداد دیگری از احادیث مثنوی هم هست که ارتباط خاص با مقالات صوفیه ندارد و بعضی از آنها نیز به لفظ یا معنی در اقوال حکماء و کلمات قدماء آمده است. از آنجمله است قول معروف **اَلْوَلَدُ سِرُّاَبیهِ** که در مثنوی به پیغمبر منسوبست* اما بر وفق رای پاره‌یی از علماء حدیث از مقوله حدیث محسوب نیست[1]. قولی هم که مولانا از کلام رسول نقل می کند و برموجب آن دنیا را عبارت از ساعتی کوتاه و بی دوام نشان می دهد* هر چند به صورت **اَلدُّنیا ساعَةٌ فَاجْعَلْها طاعَةً** مشهورست نزد علماء حدیث از احادیث موضوعه خوانده شده است[2] و ظاهراً از کلمات قدماء زهاد بوده باشد. الف

همچنین آنچه از زبان پیغمبر روایت می کند که هرکه را صبر نیست ایمان نیست*، ظاهراً مأثور از اقوال امیرالمؤمنین علی باشد که می گوید: **مَنْ لاصَبْرَله لاایمانَ له**[3]. چنانکه این خبر هم که می گوید: **اَلدُّنیا جیفَةٌ طالبُها کِلابٌ** که در کلام صوفیه و اقوال شعرا مکرّر ذکر می شود و مولانا هم آن را به مهتر کاینات منسوب می دارد* مضمونش با اندک تفاوت و بی‌آنکه اشارت به حدیث بودنش باشد در کلام منسوب به علی بن الحسین‌ع زین‌العابدین آمده است[4]. ب

۲۳۹/۱– احیاء ۵۶/۴ ۲– اللؤلوء المرصوع/۶۱ ۳– جامع صغیر ۴۲/۲ ۴– اللآلی المصنوعه/ ۱۵۳ ۵– احادیث مثنوی/۲۲۲ ۶ و ۷– احیاء ۶۱/۲، ۱۴/۳ ۸– شرح نهج‌البلاغه ۲۸۶/۴

۲۳۹/ ★ الف: ۱۵۶۱/۴، ۲۸۶۲/۱ و ۳۶۴/۲ ـ و ۲۵۴۰/۴ آ (عنوان بالا) ب: ۱۷۷۴/۳، ۴۲۱۳/۶ پ: ۳۲۰۸/۴

بدینگونه احادیث مثنوی هرچند غالباً مشتمل برفضایل اعمال و مکارم اخلاق است در بعضی موارد از موضوعات خالی نیست و از ین حیث مثنوی مولانا هم شباهت به احیاء العلوم غزالی دارد که احادیث بی اصل بسیار در آن نشان داده‌اند و از همین جهت برآن اعتراض ها کرده‌اند. پ

بدون شک نقل اینگونه احادیث هم اختصاص به صوفیه ندارد، غلام خلیل که نسبت به صوفیه دشمنی داشت[5] نیز چنانکه ابن الجوزی در تذکرة الموضوعات نشان می دهد از نقل نظایر این احادیث ابائی نداشته است. به هرحال مثنوی از حیث کثرت موارد اخذ و نقل حدیث یادآور احیاء علوم الدین غزالی و کیمیای سعادت اوست، اما در بسیاری موارد مولانا جلال الدین نیز مثل امام غزّالی، در احادیث خویش، به روایات صوفیه اعتماد کرده است و همین نکته سبب شده است که به جهت عدم دقّت و قلّت توغل صوفیه در حدیث، تعداد قابل ملاحظه‌یی از احادیث مثنوی از لحاظ صحت واتقان ضعیف یا بی اصل به نظر آید. ت

معهذا اصرار مولانا در تمسک به حدیث از استغراق او در عشق محمدی حاکی است. این عشق عرفانی به مولانا مجال می دهد تا در طیّ سلوک خویش همواره ازنور مشکات نبوت استضائه کند و عقل را در پیش مصطفی قربان سازد*. درواقع سالک عارف چون می داند که درتمام عالم ورای نور نبوت هیچ نوری نیست که با آن بتوان نایل به هدایت شد[۳۶] به روشنی عقل وحیی اعتماد می کند و هرجا در قلمرو وحی طریق خود را متعسّر بیابد با تمسک به نور این مشکات، در آنچه از کلامِ صاحب وحی منقول است پرتو تازه‌یی برای جستجوی طریق خویش کشف می کند. ث

۱/۲۴۰و ۲– اللؤلوء المرصوع/۹۹، ۳۶ ۳– شرح نهج البلاغه ۲۷۹/۴ ۴– محاضرات راغب ۲۱۵/۱ ۵– جستجو در تصوف/۱۲۸

۲۴۰/* الف: ۳۱۱۶/۴– ، ۱۱۴۲/۱ ب: ۶۰۱/۲ ، ۳۴۷۵/۶ ث: ۱۴۰۸/۴

مقالات ودلالات

۲۴۱

ورای شور و شوق شاعرانه و تمایل به صحبت ورخصت که مشرب مولانا جلال‌الدین را از طریقهٔ محدود عزلت جویانهٔ امام غزّالی جدا می کند، عصیان برضدّ تعقل گرایی در آنچه به الهیات مربوط است و همچنین گرایش از علم ظاهر به طریقهٔ صوفیه در نزد مولانا هم تاحدی مثل غزالی قوی است. هر چند مولانا اگر می خواست اثری نظیر اَلْمُنقِذُمِنَ الضَّلال بنویسد خطّ سیر دیگری را درتحوّل فکری و روحانی خود نشان می داد، باز نقطه‌یی که وی در پایان سیر خود بدان می رسد با آنچه برای غزالی حاصل آمد فاصلهٔ زیادی ندارد، جز آنکه سلوک غزالی خطّ سیر بحث و نظر را ارائه می کند و مولانا این مسیر را با قدمِ تجربه و عمل می پیماید.

الف در آنچه به مسائل نظری مربوط است نیز طریقهٔ مولانا با طریقهٔ غزالی به‌طور بارزی به مقصد واحد منتهی می شود از همین‌روست که در مثنوی نیز مثل آثار غزالی اشارت درباب اهل کلامِ منتقدانه است و دربارهٔ فلاسفه مبنی بر تعریض وانکار. درواقع آنچه مولانا درباب مقالات اهل مذاهب از معتزله و جبریّه وحتّی مُتَرَسِّمانِ صوفیّه می گوید نیز با آنچه از اقوال غزالی در ین مباحث برمی‌آید غالباً توافق قابل ملاحظه‌یی دارد.

ب با اینهمه مولانا نسبت به خود غزالی علاقهٔ خاصی نشان نمی دهد و با آنکه از کتب او مخصوصاً احیاء علوم‌الدین و کیمیای سعادت و حتی المنقذمن الضلال و مشکات الانوارش در موارد متعدّد متأثر به نظر می رسد هیچ به نام او و کتابهایش اشاره‌یی نمی کند. آیا اینکه غزالی در اواخر عمر به طعن و دق در حق ابوحنیفه منسوب شد و حنفیان خراسان به شدّت برضد او و به تحریک و مخالفت برخاستند [۱] ممکن است تا حدّی این سکوت مولانا را درباب وی سبب شده باشد؟ هر چند

ممکن است درین بعضی از یاران مولانا کسانی هم از آنچه غزالی در باب بوحنیفه گفته بود یا بدو منسوب می شد ناخرسند بوده باشند، اما خود مولانا چنانکه از آنچه به حسام‌الدین حسی هم در منع وی از ترک مذهب شافعی و اینکه به خاطر تبعیّت کسی از مولانا مذهب بوحنیفه را هم برطریقهٔ شافعی برگزیند گفت [۲] برمی‌آید، نشان داد که به این اختلافات اهمیت نمی‌دهد و در آنجا که سخن از عشق و درد اهل معرفت درمیان می‌آید تکریم و تسلیم وی درحق شافعی [۳] به هیچ‌وجه آن اندازه نیست که تا آنچه از غزالی درطعن بر بوحنیفه نقل می‌شده است مانع ارادت وی نسبت به غزالی شده باشد. پ

این نکته هم که بعضی متشرّعه امام غزالی را به تمایلات فلسفی منسوب کرده‌اند [٤] به نظر نمی‌آید برای اهل خراسان که خود شاهد مبارزات او برضدّ اهل فلسفه بوده‌اند قابل اعتنا باشد. شاید این سکوت مولانا از ذکر نام غزالی فقط ناشی از تصادف و از عدم تخطّر باشد و ذکر نام او و برادرش احمد در مقالات شمس هرچند ظاهراً فقط مبنی برشایعات بوده باشد و همچنین ذکر نام او و اخذ مضمون از بعضی آثارش در بعضی مثنویات عطار که مولانا درحق وی همه‌جا تکریم و تحسین تمام دارد نشان می‌دهد که مولانا درحق غزالی نباید چندان نظر ناموافقی داشته باشد و به هرحال شک نیست که با وجود اختلاف مشرب در بعضی مسائل، در بسیاری مباحث مربوط به اسرار شریعت و رموز طریقت هم خطّ‌سیر هردو به نقطه‌یی واحد می‌رسیده است و درین باب در تبیین و توجیه موارد شباهت آنها اخذ و توارد هردو قابل قبول به نظر می‌رسد هرچند فرض توارد هم آشنایی مولانا را با افکار و آثار غزالی نفی نمی‌کند. ت

۲٤۲

در آنچه با منطق وشیوهٔ استدلال ارتباط دارد (§ ۸۹ الف ومابعد)

طرز اشارت مولانا که احیاناً با نحوهٔ تلقی غزالی از منطق هم شباهت دارد تبحر و تدقیق او را در مباحث مربوط به منطق نشان می‌دهد. در هرحال مولانا هرچند غالباً به جهت رعایت حدّ ادراک عامه، از قیاسات برهانی می‌پرهیزد و بیشتر به نقل یا تمثیل متمسک می‌شود باز آثار انس با اشکال منطقی و دلالات اهل اصول درجای جای مثنوی او پیداست اما طرز تلقی وی درعین حال یادآور شیوهٔ غزالی است در قسطاس المستقیم و سایر آثارش [۵]. الف

در استدلال، مولانا گاه به مشهورات و متواترات اتکاء می‌کند* و گاه به

قول جمله دانایان که تعبیری از اجماع[٦] در نزد اهل اصول است متمسک می شود*، درعین حال به قیاسات منطقی و اشکال تجربی استدلال هم غالباً توجه دارد. فی المثل گاه تمثیلهایی مبتنی بر تجربهٔ عادی زندگی روزانه ارائه می کند. از ینگونه است مثالِ آب مستمر و آتشی که آن را به دست بجنبانند*، مثال کودک و سخن آموزی وی*، بستن چشم و مسألهٔ وجود عالم*، چراغهای متعدد که برغم کثرت ظاهری آنها نورشان واحدست*، نردبان و پله‌هایش تا بام*، آب در زیر کشتی و در درون آن*، و کوزهٔ سر بسته بر روی آب* که در سراسر مثنوی نظیر بسیار دارد. مولانا در بعضی موارد به تعریف وحدّ لفظی توجه خاص نشان می دهد* و در برخی احوال به برهان خُلف متوسل می شود* یا حکمی را که مربوط به کلّیات است درمورد جزئیات الزام می نماید*.

ب به علاوه از آنچه الفاظ واصطلاحات خاص اهل منطق است نیز گه گاه در تعبیرات خویش یاد می کند اما به آنها چندان اعتمادی نشان نمی دهد. معهذا تعبیرات اودرین زمینه همه‌جا از آشناییش با دقایق مباحث منطق صوری حکایت دارد. فی المثل درعین آنکه کلّی طبیعی اهل منطق را در مثال معروف شمس آسمان آنگونه «نوع» تلقی می کند که در خارج یک فرد بیش ندارد اما نظیرش را در ذهن می توان تصویر کرد، شمس جان را فردی می یابد که در ذهن و خارج نظیر ندارد*، همچنین باآنکه خوددراستدلال غالباً به انواع قیاس اعتماددارددرمسائل الهی قیاس منطقی راتخطئه‌می کندو اشتغال بدان را میراث ابلیس تلقی می نماید*. یکجا پای استدلالیان را چوبین و عاری از روح و اراده می داند و در همان حال با «قضیه»یی دیگر که در دنبال این «قضیه» می آورد خود به اتکاء همان استدلال بی تمکین با همین پای چوبین راه می سپرد*، به قیاس اقترانی که به زبان اهل منطق نتیجه و نقیضش دروی مذکور نیست[۷] اشارت می کند و درعین حال نشان می دهد که فقط هرکس جز به مصنوعی وجود صانعی را درک نمی کند به این گونه قیاسی قانع می شود*، از موضوع و محمول که اصطلاح اهل منطق است یاد می کند و درعین حال اشتغال بدان را مایهٔ ضایع کردن عمر می یابد*. درباب سوفسطایی هم خاطرنشان می دارد که چون به حجت قانع نمی شود با او مباحثه نباید کرد(§ ۲۴۶ ت) باید او را به اکراه الزام کرد* و ظن و گمان را نیز امری که مانع نیل به حقیقت است می یابد و درعین حال نشان می دهد که خلق غالباً بدان تکیه دارند* و به همان هم قانع می شوند.

پ معهذا مولانا استدلال فلسفی را که مبنی بر منطق بحثی است با نظر انکار می نگرد و آن را زاید و درعین حال مانع از درک حقیقت مطلوب می خواند، چرا که

فلسفی و آنکس که اهل اینگونه استدلال منطقی است به اعتقاد مولانا همواره بین خود و آنچه مدلول و مطلوب اوست وسایط می افزاید و همین وسایط او را از نیل به مطلوب مانع می آید. بدینگونه منطق عادی را مولانا حتی وقتی به بیان و توجیه مجرّد مربوط است غالباً حجاب چهرهٔ مطلوب می شمرد* فقط منطق کشفی را که عارف بر آن تکیه دارد وسیلهٔ نیل به مطلوب می یابد و چون دلیل و واسطهٔ منطق بحثی را مانع و حجاب مقصود می پندارد از دلیل به مدلول می گریزد و برخلاف فیلسوف منطقی که دخان را دلیل بر وجود آتش می یابد و خود را به همین مایه از علم دلخوش می دارد وی به درون آتش نفوذ می کند و هم از درون آتش به وجود آن یقین می یابد و از این رو در آتش خوش می شود و برخلاف آنکس که طالب دلیل و نه جویای مطلوبست خود را به خاطر تخییلات بیهوده از نور و فروغ آتش به ظلمت و سیه کاری دخان محجوب نمی دارد*. ت

۲۴۳ پس در نزد گویندهٔ مثنوی دلیلی که منطقی بدان استناد می کند به مشاهده و یقین منتهی نمی شود، از این رو اعتباری ندارد، چرا که در ادراک آنچه حقیقت آتش است فقط تحقق به معنی آتش ممکن است مایهٔ نیل به مقصود آید نه مجرد قول به: **دَلَّ عَلَی النّارِ الدُّخان***. اینجا کلام مولانا یادآور قول غزالی است در المنقذمن الضلال که از تفاوت بین حدّ صحت و تحقق آن و بین تعریف مستی و تحقق آن یاد می کند[۸] و بین علم مبنی بر یقین با آنچه از برهان و قیاس منطقی حاصل می شود نظیر همین تفاوت را می گذارد. مولانا استدلال منطقی را شبیه به استدلال طبیب می داند و در خطاب به وی می گوید که دلیل تومثل آنچه طبیب آن را دلیل می گیرد پلید و گنده است[۹] و اینکه مولانا اینجا با طرز بیانی که به لحن بهاء ولد می ماند (§ ۲۷٦ب) خطاب به اهل منطق می گوید که توهم جز همین گونه دلیل نداری پس مثل او ـــ گوه می خور درگُمیزی می نگر* کلام ابن سینا را به خاطر می آورد که در **رسالة الاجوبة عن مسائل ابی ریحان البیرونی**، به مناسبت اشارت

---

*/۲۴۲ ب: ۳۸۳۰/۱ ، ~۷۱۷/۱ ، ~۱۱٤٤/۱ ، ۱٦۲۳/۱، ۱٤۰۱/۱ ، ٦۷۸/۱ ، ۹۲۹/۱ ، ۹۸۵/۱ ، ~۹۸۷/۱ ، ۸٤۷/۱ ، ۱۷۸/۱ و ۱۰۱۹/۱ و ۲۸۱۲/۱ ، ۱۲۹۰/۱
پ: ۱۲۰/۱-، ۳۳۹٦/۱، ۲۱۲۸/۱ ، ٥٦۸/٥، ٥٦٦/٥ ، ۳٥۰۰/۲ ، ٦/۱ و ۳۷٦۱/۱ و ۳۹٥۹/۱، ت: ۲۹۷۳/٤ ، ٥٦۹/٥.

به محمدبن زکریای رازی و دعاوی وی در فلسفه. وی را متکلف فضولی می خواند که از نظر کردن در بول و بُراز و آنچه همان شایستهٔ قدر اوست تجاوز کرده است[۱۰].

الف

مولانا همین تمسک به دلیل را برای منطقی. نشان فقدان چشم باطنی و بصیرت قلبی وی می داند و این دلیل وی را تشبیه به عصا می کند که نابینا به دست دارد و درواقع همان دست مایه‌یی که دلیل راه وی محسوبست بر عیب عمی هم که در وی هست دلالت دارد*. معهذا آنکس که از بینش و بصیرت عارف بهره ندارد نزد مولانا مثل همان نابیناست، تمسک به عصای استدلال برای او اجتناب ناپذیرست و رعایت حزم و اقتضای احتیاط این تمسک را بر وی الزام می کند. چون هرچند صاحب «دید» به این عصا محتاج نیست آنکس که «دید» ندارد اگر تمسک به عصا نکند ممکن است کورانه از پادرآید مگر که با ترس و احتیاط راه بپوید و خود را از خبط و خباط نگهدارد* یا به آنکس که به وی عصا داده است و دلالت و هدایت همه از اوست پناه ببرد*.

ب

بدینگونه تلقی مولانا از منطق بحثی مثل غزالی است و هرچند خود وی نیز مثل غزالی آنجا که با فهم عامه سروکار دارد غالباً با منطق بحثی استدلال می کند چرا که حدّ ادراک عام را ورای بحث و دلیل نمی یابد و نیل به یقین را که غایت معرفت عارف است برای او ممکن نمی شمارد. البته هرچند در بحث با عامه و با کسانی که از حدّ دلیل نمی توانند تجاوزنمایند منطق بحثی را به کار می برد آن را در نیل به حقیقت و در ادراک آنچه به سرّ حق ارتباط دارد مایهٔ اطمینان نمی یابد و در ین باب منطق کشفی را که مستند عارف و صوفی است برمنطق بحثی که تکیه گاه متکلم و فیلسوف است ترجیح می دهد. از اینجاست که الهام را بر عقل و استدلال برتری می نهد* و همین امرست که تفاوت طریقهٔ عارف را با طریقهٔ فیلسوف و متکلم درنزد وی نشان می دهد.

پ

در منطق مولانا، تعریف که منطق بحثی مبتنی برآن است تخریق حجاب* محسوبست. اما وقتی آنچه مدلول یا موضوع تعریف است حقیقت بارز و انکارناپذیری است همین تخریق حجاب هم خود حجابی می شود که باید از آن اجتناب کرد. درواقع مولانا مبنای یقین را فقط در منطق کشفی می جوید که هرچند ورای حوصلهٔ اهل حس است باری برخلاف منطق بحثی می خواهد راه دفع موانع یقین و رفع حجابهای ادراک را جستجو کند (§ ۲۸۶ ب ومابعد) و آنچه را پردهٔ ادراک و مانع از مکاشفهٔ حقیقت است از چهرهٔ مقصود دور دارد. از ین رو منطق وی

از دلیل که حجاب مدلول است می گریزد و با نفی وسایط که مانع از نیل به حقیقت است راه به سوی مدلول می پوید*. به جای آنکه دُود را دلیل آتش بگیرد به خود آتش روی می آورد و درون آتش می نشیند، قرب و ولای آتش را بیش از دود و دخان که دلیل آنست می یابد. چون اینجا مطلوب او که آتش سوزان افروخته است به آفتاب می ماند پس به تخریق حجاب نیازی ندارد، خود آن هرگونه حجابی را خَرق می کند و هرکس را که آلایش حس، بینایی او را تباه نکرده باشد به خود راه می دهد. ت

۲۴۴ اینکه در مثنوی به اهل کلام و طریقهٔ متکلمان اشارت نیست

توغّل مولانا را در مباحث این علم محل تردید نمی‌سازد. اشتغال به این مباحث مخصوصاً نزد متشرعهٔ عوام درآن ایام با کراهیت تلقی می شده است و ظاهراً اجتناب مولانا از خوض و اشارت درآن باب به همین سبب بوده باشد. درواقع متشرّعهٔ صوفیه و اکثر فقهاءِ ومحدثان از قدیم نسبت به این علم اظهار نفرت کرده بودند.[۱] ازشافعی نقل می شد که اَلعِلمُ بالکَلامِ جَهلٌ وَالجَهلُ بالکلامِ عِلمٌ [۲] و از احمد حنبل نقل می شد که لایُفلِحُ صاحِبُ الکلام اَبَداً، و: علماءُ الکلام زَنادِقة. قاضی ابو یوسف معتقد بود که مَنْ طَلَبَ العِلمَ بالکلام تَزَندَقَ[۳]، و ابوبکر ورّاق گفته بود مَن اکْتَفَی بِالکَلامِ مِنَ العِلْم دُونَ الزُهدِ وَ الفِقهِ تَزَندَقَ[۴]. و امام ابوحنیفه هم نسبت به معتزله و متکلمان اظهارنفرت و اعتراض کرده بود[۵]. پس عجب نیست که متشرعهٔ صوفیهٔ مخصوصاً بعد از عهد خواجه عبدالله انصاری و امام ابوحامد غزالی و آنچه آنها در کتابهایی چون ذمُّ الکلام پیر هرات و الجام العوام ونیز احیاء علوم الدین غزالی در نکوهش کلام ومباحثات و مناظرات آن به بیان آورده بودند دراین ایّام اشتغال به این مباحث را مایهٔ ضلال شمرده باشند. الف

معهذا بسیاری مباحث و بعضی اصطلاحات کلام و متکلمان که در مثنوی انعکاس دارد (§ ۱۰۷ج) حاکی از وقوف مولانا برمباحث متکلمان به نظر می رسد. درعین حال گویندهٔ مثنوی از اهل کلام و کسانی که بدان علم اشتغال دارند به الفاظی مثل باحث* و مفلسف* هم تعبیر می کند و گاه آنها را فلسفی و حکیم نیز می خواند و بدینگونه بدون آنکه آنها را به عنوان متکلّم و اهل کلام تخطئه

۲۴۳/* الف: ۲۵۰۵/۶ ، ۲۵۰۷/۶ ب:۲۵۰۸/۶~ ، ۲۷۶/۳~ ، ۲۱۴۰/۱ پ: ۱۰۰۹/۱ ت: ۸/۵، ۵۶۸/۵~

کند به عنوان باحث و فلسفی مستوجب طعن و ایراد می یابد.

ب
مولانا ازمقالات متکلمان و ارباب مذاهب کلامی هرچند به مذاهب خارجی و شیعی واسمعیلی و جبری و معتزلی اشارت دارد جز در مورد معتزلی و جبری از سایر ارباب مذاهب چیزی که متضمن بحث و نقد عقاید آنها باشد نقل نمی کند. از ادیان دیگر هم که بحث در آنها نیز از مقاصد عمدهٔ مناظرات متکلمان بوده است اشارت به شمن* و گبر* حاکی از تعمّق و توغّلی به نظر نمی رسد و در باب یهود و نصاری هم آنچه در مثنوی هست متضمن مسائل نظری و کلامی نیست. در ین میان قول مولانا در باب زرتشت*، غرابتی دارد که ناشی از ناشناخت به نظر می آید اما اشارتش به رسم اقرار در بین نصاری* حاکی از کنجکاوی در رسوم و آداب نصارای اهل ولایت [۱۱] است. برخی روایات افلاکی[۶] از آشنایی وی با نصارای ولایت قونیه و بلاد مجاور حاکی است و با اینهمه آنچه از مقالات نصاری ذکر می کند از تعمق در عقاید قوم نشانی ندارد. چنانکه اختلاف فرقه های نصاری در بیان او به اختلاف حاکمان قوم منسوب می گردد (§ ۱۷۳ پ) و وی تعداد این حاکمان را موافق با تعداد حواریان عیسی دوازده تن می داند* که البته این تصور مبنی بر خلط و خطاست. معهذا در مورد انجیل تصریح به اینکه نام مصطفی در آنجا بوده است* مأخوذ از اشارت قرآن کریم (۶/۶۱) به نظر می رسد و خواه این اشارت با لفظ فارقلیط مذکور در انجیل (یوحنا ۱۴/۲۶) مربوط باشد یا نباشد[۱۲] قولی است که متکلمان در مقالات خویش آن را مستند بحث و دعوی می یافته اند و اشارت بدان در هر حال از آشنایی مولانا با مقالات اهل کتاب و مناظرات آنها حکایت دارد.

پ
مولانا ظاهراً اتحاد جوهری ارواح انبیا را مستند وحدت مضمون تعلیم در بین ادیان آنها می یابد و به همین سبب مناقشات اهل ادیان را که امثال فخررازی درآن باب تبحّر و تبرّز نشان می داده اند ظاهراً دعوای لفظی و ناشی از ناشناخت* می داند. در باب مذاهب اسلامی هم وقتی از خارجی و شیعه یاد می کند بیشتر به بغض و حبّ آنها در حق آل پیغمبر نظر دارد، چنانکه در باب اسمعیلی ها هم به مبانی مذهب تعلیمی نظر ندارد، به دسته های فدایی و ملحدان کاردزن که به آن فرقه منسوب بوده اند ناظرست. فقط از مقالات معتزله و جبریه واهل تشبیه گه گاه به شیوهٔ متکلمان یاد می کند.

ت
به هرحال طرز تلقی آمیخته به نفرت و تحقیر مولانا از مقالات متکلّمان که بی اعتنایی نسبت به بعضی از پرشورترین مباحثات آنها هم یک نمونهٔ آنست ناشی از نفرت و کراهیت وی نسبت به فلسفهٔ رسمی که متکلمان هم مباحث خود را با آن

می آمیخته‌اند به نظر می رسد و اینهمه، آشنایی مولانا را با پاره‌یی از مباحث کلام و فلسفه نفی نمی کند. ث

۲۴۵

در بین شواهدی که آشنایی گوینده مثنوی را با مباحث و اقوال متکلمان نشان می دهد انعکاس پاره‌یی اصطلاحات اهل کلام در زبان مولانا و حتی اشتمال مثنوی بر بعضی اقوال منقول ازاهل کلام را باید یاد کرد. فی المثل وقتی نماز و روزه را برای جوهر روح انسان به عنوان عَرَض تلقی می کند و به استناد این معنی که العَرَضُ لایَبقیٰ زمانَین انتقال اعراض را ناممکن می یابد خاطرنشان می نماید که پس این عرض های نماز و روزه را به عالم دیگر نمی توان نقل کرد*. وصف لایَبقیٰ زَمانَین در گفتهٔ مولانا حاکی از وقوف برقول و اصطلاح اهل کلام است که به اعتقاد آنها از قول به بقاء عرض قیام عرض به عرض لازم می آید و آن امریست که نزد متکلمان غیرممکن می نماید [۱۳]. الف

نیز وقتی به مناسبت بحث از تأثیر وهم و آنچه از تعظیم خلقان برای فرعون حاصل شد خاطرنشان می کند که پوینده چون در روی زمین رود در راه تنگ باریک ایمن می رود اما وقتی بردیواری می رود هر چند آن راه باریک هم نباشد می لغزد یا کژ می شود*، درواقع با آنکه تجربهٔ زندگی هر روزینهٔ انسان این معنی را القاء می کند و توجه بدان بالضروره اخذ آن را از اقوال دیگران الزام نمی نماید، ممکن است اینجا ذکر مثال، رسوبی از مقالات متکلمان در ذهن گویندهٔ مثنوی باشد و درحقیقت متکلمان در بیان تأثیر قوهٔ وهم گه گاه این مثال را در مقالات خود ذکر می کرده‌اند[۱]. ب

همچنین وقتی در باب کسانی که معدوم را شیء می خوانند طعن می کند* درواقع قول متکلمین معتزله را رد می کند که در کتب کلام و مقالات این قول بدانها منسوبست[۲] و مخالفان قوم آن را از فضایح اقوال آنها می‌شمرده‌اند[۳]. در حقیقت هر چند بعضی از معتزله نیز مثل حکماء و اشاعره این قول را مسلّم نداشته اند[۴]، قول به

۲۴۴/ ۱ـ کشف المحجوب/ ۱۹ ۲ـ میبدی، کشف الاسرار ۲۴۲/۳ ۳ـ تلبیس ابلیس/ ۸۰
۴ـ سلمی، طبقات/ ۲۲۴ ۵ـ الجواهرالمضیئه ۳۱/۱ ۶ـ مناقب العارفین ۲۹۴/۱ و ۵۹۲/۲ و جز آنها

۲۴۴/* ب: ۲۹۲۴/۲ ، ۲۲۲۳/۶ پ: ۸۸۳/۲ ، ۴۴۸۸/۶ ، ۳۹۲۲/۱ ، ۳۲۵۷/۵ ، ۴۵۸/۱- ، ۷۲۷/۱ ت: ۳۶۸۰/۲-

شیئیت معدوم در نزد متکلمان منسوب به معتزله است و از قدماء صوفیه هجویری هم آن را نقد می کند.[۵] چنانکه اشاعره نیز در نقد وردّ آن بحث و استدلال بسیار کرده‌اند. از جمله ابوالمظفر اسفراینی (وفات ۴۷۱) مؤلف التبصیر فی الدین، نهایت این قول معتزله را به این دعوی منجر می یابد که درآنصورت به اعتقاد آنها جوهر قبل از وجود خویش جوهر، و عرض قبل از وجود خویش عرض است و این اوصاف حتی قبل از وجود هم برای آنها متحقق است.[۶] و امام فخررازی با توجه به بطلان قول به عدم تناهی ذوات، اعتماد به شیء بودن معدوم را ردّ می کند و آن را مستلزم قول به متناهی بودن مقدورات الهی می داند.[۷] چنانکه قطب الدین شیرازی نیز درخاتمهٔ درة التاج این مسأله را طرح و قول معتزله را ردّ می کند[۸]، و در غالب کتب کلام اشاعره هم مسأله مورد بحث است [۱۴] بـــدینگونه مولانا که این قول را در یک بیت از دیوان کبیر** هم به معتزله منسوب می دارد ضمن طعن و ردّی که برقایل آن دارد آشنائی خود را با مقالات متکلمان و با مباحث علم کلام نشان می دهد. پ

۲۴۶

به هرحال اشارت به مقالات جبریه و معتزله و اهل تشبیه در مثنوی طوریست که از تبحر وی دراین گونه مباحث حکایت دارد. از جمله در نقد مقالات جبریه(§ ۳۲۰ الف ومابعد)هر چندخودوی جبررادرمفهوم نفی هرگونه وجودواقعی از ماسوی و حصر مطلق قدرت و وجود به حق* ورای تردید می یابد ومعیّت را حق با اشیاءراکه اینگونه جبرتعبیری ازآن است باآنچه جبرعامه است تفاوت می گذارد*، باز آن مفهوم از جبر را که مستمسک گریز از تکلیف شرایع می شودوانسان را مثل جماد در فعل خویش مسلوب الاختیار می نماید* مردود می داند و در واقع آنچه در نقد مقالات جبریه می گوید* هر چند ناظر به جبر در امور تکوینی نیست، جبر درامور تشریعی را محکوم می کند. الف

باری اینگونه جبر که مبنی برقول به تقدیر ازلی وعدم قدرت انسان براجتناب از آن است کسانی را که قایل به قدرت و اختیار انسان برفعل و ترک باشند به عنوان

۲۴۵/ ۱ـ شهرستانی، الملل والنحل /۴۴۸ ۲ـ نهایة الاقدام /۱۵۱ ۳ـ التبصیر/۶۰
۴ـ شرح طوالع الانوار، حاشیهٔ مواقف، طبع آستانه، ج ۱۲۱/۱ ۵ـ کشف المحجوب /۳۲
۶ـ التبصیر/۶۰ ۷ـ جامع العلوم /۷ـ۶ ۸ـ درة التاج ۱۵۳/۱
۲۴۵/* الف: ۹۴۶/۲ـ ب: ۱۵۵۹/۳ پ: ۸۰۸/۶
۲۴۵/** پ: دیوان ۳۵۷۲۴/۷

قدریه مردود می‌دانند و بعضی قایلان به جبر و قضا به استناد قول معروف: اَلْقَدَرِیَّهُ مَجوسُ هٰذِهِ الأُمَّه وخبر مشهور اَلْقَدَرِیَّهُ خُصَماءُ اللهِ فِی الْقَدَر[1] به همین سبب درحق معتزله که نیز قدریه [۱۵] خوانده می‌شدند[2] طعن هم دارند. ب

معهذا مولانا قول به جبر را، در مفهوم مذموم آن، از قول به قدر هم رسواتر می‌خواند * و قدری را لااقل منکر حس نمی‌داند اما جبری به اعتقاد وی چون قدرت و اختیار محسوس خود را هم انکار می‌کند درواقع منکر امر محسوس نیز هست. به همین سبب قول جبر نزد کسانی که به متابعت شریعت پایبندی ندارند به نفی مسؤولیت انسان در افعال خویش منجر می‌شود. آنچه مولانا در نقد این قول به میان می‌آورد غالباً مبنی بر همین است که گویی جبری درهر کاری که بدان میل دارد قدرت خود را احساس می‌کند و آن را به جا می‌آورد اما درهر کار که خواست و میلش نیست از انجام دادنش تن می‌زند و آن را به قدرت و ارادهٔ حق منسوب می‌داند * و بدینگونه در آنچه جنبهٔ تشریعی دارد قول به جبر را بهانهٔ کاهلی در تکلیف و دستاویز اجتناب از جهد و عمل (§ ۳۱۷الف ومابعد)می‌سازد*. پ

با آنکه از قدماء اهل مقالات این قول اولین بار از جَهْم بْنِ صَفوان (مقتول در۱۲۸) منقول است[3] نظیر آن را در بین بعضی دیگر از متکلمان هم نقل کرده‌اند. حتی معتزله که خود افعال عباد را به قدرت و اختیار ایشان اسناد می‌کنند به قَدَریه منسوب شده‌اند اشاعره را هم جَبْری خوانده‌اند. اما این فرقه چون با قول به کَسْب[4] انسان را به نحوی فاعل و مسؤول افعال خویش می‌دانند این نسبت را از خود دفع می‌کنند. ت

اما درنقد وردّ قول جبریه مولانا نظر به اشاعره ندارد و جهمیّه نیز با آنکه تا اواخر قرن پنجم در حدود ترمذ خراسان فعالیت داشته‌اند[5] درعهد مولانا ظاهراً فرقهٔ مشخصی نبوده‌اند. به هرحال گویندهٔ مثنوی این قول را بدان جهت که دستاویز رفع مسؤولیت و مستند نفی اختیار محسوس است نوعی تَسَفْسُطْ می‌خواند و جبری را مثل سوفسطایی که حتی حاصل ادراک حسی خود را هم منکر می‌شود درخور ملامت می‌یابد *. درعین حال نشان می‌دهد که چون جبری هم در هنگام بیماری و بلا به توبه و استغفار می‌پردازد پیداست که قدرت واختیار خویش را درفعل و ترک درک می‌کند* و آنچه عمل می‌کند با آنچه دعوی دارد موافق نیست. ث

بدینگونه مولانا اسناد فعل عبد را به خداوند نه در مفهوم نفی مسؤولیت عبد که جبر در تشریع باشد بلکه در مفهوم جباری (§ ۱۰۵ ض) حق که جبر در تکوین است لازم می‌داند* چرا که به اعتقاد وی اگر جز حق کس دیگر منشأ فعل

باشد و بدین ترتیب انسان هم به نحوی از انحاء در عالم که محوف و مسخر حق و قلمرو تصرف اوست تصرف کند عنوان جبار که لازمهٔ آن قدرت بلامنازع است در بارهٔ خداوند صادق نخواهد بود. به علاوه همین احساس جدّری حق است که به اعتقاد مولانا ما را به اظهار زاری و دعا و احساس عجز و ضعف وا می دارد، چنانکه احساس خجلت ما از گناه نیز درعین حال نشان اختیار ماست و البته این مایه اختیار محدود ماجباری حق را که خود خالق اختیار ما هم هست محدود نمی کند و موضع مولانا در ین مسأله موضع متکلمان سُنّی است [۱۶].

پس مثنوی در نقد قول جبری، آنجا که در ردّ و نفیِ جبر سخن می گوید، ج
نظر به ردّ و نفی کسانی دارد که به دستاو یز جبر از قبول لوازم شرایع و احکام شانه خالی می کنند وقدرت خو یش را برفعل و ترک که به درک وجدانی محسوس است * انکار می نمایند.

چ

۲۴۷

عقاید اهل اعتزال هم در مثنوی مکرّر مورد بحث و نقد واقع شده است. ازجمله درطرح مناظرهٔ مغ و مسلمان که طیّ آن مغ مسلمان را الزام می کند و درجواب اعتراض او که به وی می گو ید خداوند ترا مسلمان می خواهد و آنچه مانع تو در قبول مسلمانی است ابلیس است که ترا رها نمی کند جواب می دهد که در ینصورت مرا با خصم قوی باید بودن*، درواقع مناظرهٔ عمرو بن عُبَید را که از پیشروان مذهب معتزله است[۱] با مغی که با وی در کشتی بود[۲] نقل می کند و چون آن را از زبان مغ ردّ می کند آنچه را مضمون قول معتزله و عمرو بن عُبَیدست قولی نشان می دهد* که حتی مغ کافر هم از قبولش ابا دارد [۱۷]. درعین حال در دفع شبههٔ مغ جوابی به اشکال او می دهد که قول مؤمن سنی در دفع دعوی کافر جبری است* و این نیز هرچند خود جرح قول جبر یه را متضمن است درواقع رای اشاعره وماتر یدیه را که خلاف قول معتزله است در ینجا تأیید می کند و بارهٔ قول معتزله مولانا ظاهراً تا حدّی ناظر به انتصار ماتر یدیه است که متکلمان [۱۸] حنفی بیشتر بدان گرایش داشته اند. الف

۲۴۶/ ۱ـ شهرستانی، حاشیهٔ ابن حزم/۵۰ ۲ـ شرح مواقف ۲۸۲/۳ ۳ـ اشعری، مقالات الاسلامیّین، طبع ریتر /۲۷۹ـ ۴ـ الملل والنحل ۵۹/۱ ۵ـ التبصیر/۹۷

۲۴۶/* الف: ۶۱۱/۱ـ ، ۱۴۶۴/۱ ، ۲۹۶۷/۵ ، ۱۳۴۴/۴ـ پ: ۳۰۰۹/۵ ، ۶۳۵/۱ـ ، ۹۴۰/۱ ث: ۳۰۱۵/۵ ، ۶۲۳/۱ ج: ۶۱۶/۱ چ: ۳۰۲۲/۵ـ

همچنین شیوهٔ تأویل را که معتزله درهرچه به ظاهر آیات رنگ تشبیه می دهد دستاویز حمل آن برخلاف مفهومِ ظاهر می سازند مولانا ردّ می کند و تأویل اهل اعتزال را ناشی از آن می داند که قومِ از نور حال بی بهره مانده اند* و هرچند این شیوه اختصاص به معتزله ندارد و نزد اخوان الصفا و فلاسفه و باطنیه و زنادقه هم هست، خصوص تأویل گرایی آنها را مولانا بیشتر درخور ذکر و نقد می یابد. درعین حال تأویل را مولانا نوعی واداد عطای حق می خواند و در نفی آن گه گاه چنان اصرار دارد که حتی درمورد حدیث أبیتُ عِندَربّی هم احتمال تأویل و تمسک بدان را صریحاً نفی می کند* و قبول آن را بی هیچ تأویل لازم می داند. ب

اصرار درطرح و ردّ آراء معتزله در مثنوی ظاهراً تاحدی هم از آن روست که درعهد کودکی مولانا طریقهٔ معتزله هنوز به عنوان مذهب زنده و فعالی درنزد بعضی از اهل کلامِ مورد توجه بوده است. چنانکه در خوارزم و ماوراء النهر پیروان این مذهب ازعهد زمخشری (وفات ۵۳۸) وجود داشته اند و مسافرت امام فخررازی به جرجانیّهٔ خوارزم نیز (حدود سنه ۵۸۰) تا حدی برای مبارزه با نفوذ و شیوع عقاید و آراء آنها بوده است. با آنکه بعضی مبادی و اقوال این فرقه در کلام شیعه باقی مانده است به نظر می آید فاجعهٔ مغول فعالیت مستقل آنها را در قلمرو خوارزم خاتمه داده باشد. اما گویندهٔ مثنوی که هنوز چیزی ازخاطرهٔ دوران دعوت آنها درخوارزم از ادوار کودکی خویش در یاد دارد و به احتمال قوی در ین مورد باید از پدرش بهاء ولد و استادش سیّد برهان محقق ترمذی هم سخنهایی شنیده باشد همچنان آنها را به مثابهٔ فرقه یی زنده و فعّال درخور نقد وطعن می پندارد و درعین حال مبارزه با آنها را درحکم مقابله با اقوال فلاسفه و اهل ضلال تلقی می کند. پ

از تعالیم معتزله قول به قدرت انسان برفعل، نفی رؤیت خداوند در قیامت، و اعتقاد به مُحدَث بودن قرآن، از آغاز پیدایش این فرقه همواره مورد انکار شدید اهل سنت بوده است. به علاوه توافقی که بین بعضی فرق شیعه در برخی اصول با آنها وجود داشته است و تمسّک به طریقهٔ استدلال که طرز بیان آنها را با دهریه و با اهل فلسفه نزدیک می کرده است نیز عامل عمده یی در تشدید نفرت عامهٔ اهل سنت درحق آنها بوده است. درمثنوی که به پاره یی از اصول عقاید یا فروع اقوال آنها اشارت رفته است عقاید و آراء آنها همواره همچون تعالیم فلاسفه و زنادقه تلقی می شود و به شدت ردّ و نفی می گردد. ت

۲۴۷/ ۱ـ عقاید نسفیه/۸۵ ۲ـ شرح تعرّف ۱۹۳/۱

۲۴۷/* الف: ۲۹۱۲/۵ ـ، ۲۹۳۰/۵ ، ۲۹۳۶/۵ ـ ب: ۲۰۲۷/۳ ، ۳۷۴۰/۱

۲۴۸

درنزد مولانا آنچه معتزله را مخصوصاً درخور نکوهش می کند توافق آنهاست با فلاسفه در حاکمیت عقل و حس. به اعتقاد مولانا ورای عقل وحس امری هست که وی درمثنوی از آن به «حس دیگر»* تعبیر می کند و آنچه رامعتزله به بهانهٔ ناسازگاری با عقل و حس انکار می کنند مولانا به وسیله این حس دیگر قابل ادراک می‌شمارد. درک تسبیح جمادات و قول به رؤیت خداوند در قیامت، از ینجمله است که در تقریر مولانا مؤمن سنّی آن را به استناد همین «حس» قابل تحقق می یابد و معتزلی آن را انکار می کند یا با تأویل می پذیرد.

الف از جمله یکجا به مناسبت بحث راجع به فعل واختیار انسان و اینکه انسان وقتی درخود قدرت فعل گمان می برد این گمان ناشی از خودبینی اوست خاطرنشان می کند که گویی چشم حس، فاعل واقعیِ تمامِ افعال را که جز وجود حق نیست، چنانکه هست یکتا و تنها و واحد و بی غیر و شریک نمی بیند و حال چشم احول را دارد که هرچیز را دو می بیند. آنچه در ین امر فقط فعل حق را می بیند دیدهٔ عقل است و پیداست که این عقل مثل عقل معتزله برحسّ مجرد متکی نیست. اما معتزله چون سخرهٔ حسّ ظاهر مانده‌اند و به وجود حسّ دیگر نرسیده‌اند ورای حق، فاعل دیگر هم درکار می بینند واینجا مولانا خاطرنشان می کند که اهل اعتزال اگرخویش را مؤمن سنّی می پندارند از وهم و ضلال است* ورنه سنّی واقعی فعل حقّ را به خود منسوب نمی دارد و با وجود حق، خویشتن را درمیان نمی بیند.

ب همچنین در مسألهٔ تسبیح جمادات که بر اشارت قرآن عز یزدر کریمهٔ: اِنْ مِن شَیءٍ اِلاّ یُسَبّحُ بِحَمْدِه (۱۷/۴۴) مبتنی است قول معتزله که آن را تأویل می کنند نزد مولانا مردود و ناشی از وسوسهٔ شیطانی است. معتزله می گویند چون مشاهدهٔ صُنعی که در اشیاء عالم مشهودست انسان را به قدرت صانع متوجه می کند و به تسبیح وامی دارد از طریق مجاز به هرشیء هم که به هرحال صنع حق است می توان اسناد تسبیح کرد ورنه تسبیح ظاهری و حقیقی که نطق و قول را الزام می کند در اشیاء بیروح البته نیست. مولانا که قایل به وجود «حس دیگر» در ورای حس ظاهرست و ظاهراً مفهوم یُؤمِنُونَ بِالغَیبِ وایمان به عالم نامرئی را هم لازمهٔ قول به اینگونه حس غیرظاهر می داند این تأویل اهل اعتزال را ردّ می کند تسبیح جمادات را صریح و آشکارا قابل ادراک می خواند* و وسوسهٔ تأویل را طرز تلقی کسانی می داند که از قید حس ظاهر بیرون نیامده‌اند واز تصویر غیبی بیخبر مانده‌اند.

پ نیز این نکته که معتزله اختلاف عقلها را ناشی از تفاوت مراتب جهد و

کسب افراد خلق می دانند نزد مولانا ازهمان مقولهٔ حکمی است که اَحْوَلْ در باب اشیاء می کند و غیر از آنچه وجود واقعی دارد به وجود چیزی هم که وجود واقعی ندارد حکم می نماید اهل اعتزال هم در ین قول به تعبیر مولانا احول گونه‌اند چرا که با وجود حق که جز او هیچ فاعل دیگر درمیان نیست انسان را هم درمیان می بینند و فعل او را هم به عمل و اراده‌اش مسوب می دارند. از ینجاست که گو یندهٔ مثنوی به تأکید خاطرنشان می کند که در ین باب بروفاق اهل سُنّت باید اعتماد کرد* و قول معتزله را که ادّعا دارند اختلاف عقول خلق از اصل فطرت نیست نباید محلّ اعتنا یافت. ت

در واقع معتزله نه فقط اختیار انسان را بر فعل و ترک مستند دعوی خو یش درتساوی عقول می یابند بلکه قول به عَدْلِ الهی را هم مستلزم این امر می دانند که اختلاف عقلها از اصل فطرت ناشی نیست. به علاوه می گو یند اگر اختلاف عقلها از اصل فطرت باشد اصل وعد و وعید که معتزله آن را با توحید و عدل و منزلت بین المنزلتین وامر به معروف ونهی از منکر جزو اصول پنجگانهٔ خو یش می شمرند [۱۹] منتفی می شود و دیگر همه کس نمی تواند برای معرفت و شناخت آنچه موضوع وعد و وعیدست سعی و اجتهاد به کار برد. ث

معتزله چون عقل را بروفق تعبیری که به اَبُوالْهُذَیْل عَلّاف از ائمّه و رؤساء آن ها منسوبست عبارت از قدرت انسان براکتساب علم می دانند وعلم را که مایهٔ تمیز معروف و منکرو وعدو وعیدست با عقل که حسن وقبح اشیاء را معلوم می دارد مربوط می شمرند، ناچار آن را امری می یابند که از اصل فطرت در نزد همهٔ خلق یکسانست. چرا که اگر خلاف این باشد عدل الهی که معتزله به سبب اصرار در تمسک بدان خود را عَدلی مذهب می خوانده‌اند محلّ تردید یا انکار واقع خواهد شد. باری در نزد معتزله عقل هر چند خود همان قدرت انسان براکتساب علم است درعین حال انسان را در عمل نیز هدایت می کند وحسن و قبح اشیاء را بروی معلوم می نماید. اما علم هر چند درحدّ شناخت خداوند و فهم دلیل این شناخت درانسان ضروری است، ورای آن مخصوصاً در آنچه به دقایق امرو نهی و وعدو وعید ارتباط دارد اکتسابی است و از مقولهٔ علمی است که با اِعْمالِ قیاس یا تجربه حاصل می آید. اما آنگونه علم هم که ضروری است غریزی نیست، عقل از وقتی به بلوغ می رسد بدان دست می یابد. این قول اخیر هم هرچند ابوالهذیل علاف و پیروانش را که بدان استناد دارند در مورد ایمان اطفال نابالغ با پاره‌یی از سخنان خوارج که واصل بن عطا شیخ معتزله[۱] و سایر اهل اعتزال از آنها اظهار تبری می کرده‌اند نزدیک می کند[۲] اما درعین حال التزام امر نیکو و اجتناب از امر قبیح را برانسان بالغ حتی قبل از سمع و پیش از آنکه به امرو

نهی و وعد و وعید مربوط به آنها از نظر شرعی واقف باشد بروی واجب می دارد. این وجوب معرفت حسن و قبح هم از اقوالی است که معتزله در آن باب اتفاق دارند[۳]. به هرحال فرض اختلاف عقول در اصل فطرت چون شناخت خداوند را بر بعضی آسان و بر بعضی دشوار می نماید در نزد معتزله با عدل و لوازم آن مغایرت دارد و قابل قبول نیست. بدینگونه اهل اعتزال چون آنچه را شرعی و سمعی است با حکم عقلی مغایر نمی دانند و عقل را نوری می یابند که انسان را درهمهٔ امور به جانب خیر سوق می دهد و از وقوع درشر بازمی دارد ناچار می بایست عقل را امری تلقی نمایند که در فطرت نزد همه یکسان است و با بلوغ انسانها ودرطی مراتب جهد و کسب آنها تفاوت می یابد. آیا به اعتماد همین مساوات تمام خلق درمایهٔ عقل نیست که به قول سعدی همه کس را عقل خود به کمال می نماید و چنانکه دکارت خاطرنشان می کند[۴]، مردم دنیا آن اندازه که از عقل خویش راضی هستند از هیچ چیز دیگر خرسندی ندارند؟ ج

به اعتقاد اهل اعتزال اینکه عقول خلق از اصل فطرت متفاوت باشد موجب آن خواهد شد تا عاقل به حکم قضاء الهی طریق نجات را بیابد و جاهل به همین سبب از نیل به نجات محروم ماند، اما این قول با عدل الهی منافات دارد و وعدو وعید هم برای کسانی که از اصل فاقد عقل و فهم درست بوده باشند معنی نخواهد داشت، پس تفاوت عقول ناشی از فطرت نیست، ناشی از اختلاف جهد و کوشش است که خلق درکسب دانش و در تهذیب و تکمیل خویش به کار می برند. چ

اما برای مولانا که هر علم واقعی راناشی از حق و مبنی بر وحی انبیا می داند* البته این تفاوت مراتب جهد و تربیت در آنچه به شناخت حق و معرفت وعدو وعید مربوط است مطرح نیست، چون با وجود حق رؤیت نفس نوعی دوبینی و ثنویت محسوبست، جهد شخصی درین امر بیمعنی است پس تفاوت عقلها چنانکه اهل سنت هم بر رغم معتزله بدان تصریح دارند، باید از اصل فطرت باشد نه از تفاوت در مراتب جهد و سعی خلق.

ح

۲۴۹

اشارت به مقالات مشبّهه که معتزله برای اجتناب از آن به نفی رؤیت و نفی صفات گراییدند، کلام خدا را حادث خواندند و توحید را مستلزم قول

۲۴۸/ ۱ـ التبصیر/۶۵ ۲ـ الفرق بین الفرق/۷۸ ۳ـ الملل والنحل /۵۰ و مابعد
۴ـ سباکاروان حله/۲۹۸
۲۴۸/* الف: ۶۶/۲ ب: ۶۱/۲ پ: ۱۰۲۲/۳ ت: ۱۵۳۹/۳ ح: ۱۲۹۴/۴ـ

به تنز یه شمردند. نر در مثنوی طور یست که ناظر به جنبهٔ کلامی مسأله است واز همین روست که وی نیز برای احتراز از اشکالهای کلامی که براهل تشبیه واردست، منتبه را در مقابل موحّد قرار می دهد* و ذکر و تسبیح آنکس را که در بارهٔ حق به کیف و تشبیه قایل است آلوده می یابد*. هر چند قول به تشبیه در عصر حیات مولانا در بین حنابله وجود داشت و حتی از معاصر ین وی شیخ ابوالفرج بن الجوزی هم خود بدین نکته اذعان دارد[1] و بعدها نیز امثال ابن تیمیه و ابن قیّم الجوز یه ازعلماء حنبلی اهل تشبیه بوده اند[2]. بدز به نظرمی آید که مولانا دررد ونقدقول مشبهة نظر به فرقهٔ کرّامیه دارد که در دوران کودکی او و مخصوصاً تا چند سالی قبل از ولادت اودر خراسان جنب و جوش بسیار داشته اند. الف

این فرقه که رؤساء آنها در عهد شیخ ابوسعید ابوالخیر با صوفیه و مخصوصاً با همین شیخ مهنه مناقشه داشته اند[3]، از اشارتی که شیخ عبدالقادر جیلانی (۵۶۱) و انوری به کثرت آنها در خراسان دارند[4] و همچنین از آنچه یاقوت در باب شهرت و قبول فوق العادهٔ یک تن از نام آوران این فرقه در اواسط قرن ششم در نشابور، در معجم البلدان درذیل لفظ بجستان می آورد برمی آید که این طایفه قبل از عهد مغول در خراسان بسیار بوده اند. اینکه شهرستانی (وفات ۵۴۸) در کتاب الملل والنحل آنها را شامل دوازده فرقه می خواند و شش فرقه شان را نام می برد، و نیز این نکته که امام فخررازی (وفات ۶۰۶) در هرات با مناقشات و تحر یکات آنها مواجه می شود و مرگ او هم به دسیسهٔ آنها محسوب می گردد، نشان می دهد که به هرحال در اوایل دوران حیات مولانا کرّامیه هم مثل معتزله هنوز در اطراف خراسان فعالیت داشته اند و مولانا در نقد مذهب اهل تشبیه به احتمال قوی بیشتر به ردّ مقالات آنها نظر دارد. در واقع ازعهد سلطان محمود غزنوی که شیخ ابواسحق اسفراینی، کرّامیه را در مجلس او فرومالید و به تعبیر سلطان «خدای کرّامیان را به سرایشان زد»[5] کرّامیه به سبب قولی که در باب ظاهر معنی «استواء برعرش» و لوازم آن قول دارند، به عنوان مشبّهه مورد انتقاد و اعتراض اهل سنت بوده اند و نفی وردّ اقوال اهل تشبیه در کلام مولانا به هرحال تاحد زیادی مر بوط به آنهاست. ب

البته کسانی از اصحاب حدیث که آیات تشبیه را حمل برظاهر می کرده اند نیز مثل کرّامیّه منسوب به تشبیه بوده اند و حشو یه خوانده می شده اند[6] و معتزله خود غالب اصحاب حدیث را حشو یه خوانده اند و به تشبیه و تجسیم منسوب می کرده اند. اما مولانا با آنکه قول اهل تشبیه را ردّ و نفی می کند در قصهٔ موسی و شبان* اشارت اهل تشبیه را از زبان مردم ساده و شور یده حال مقبول می یابد* و قول موحدّ را هم تا

آن اندازه که نفی صفات را تا حدّ تعطیل بکشاند قابل تأیید نمی یابد(§ ١٦٦ ب)وهردو قول مشبّه و موحّد را نسبت به پاکی حق ابتر می داند و وقتی می گوید در پیش وجودی که با وجود بی نقشی و بی کیفی چندین صُوَر دارد هم مشبه وهم موحد هردو خیره اند* طرز تلقی او از تنزیه و تشبیه حاکی از قول به توحید شهودی است. پیداست که مولانا، خداوند را حقیقت واحده‌یی می داند که مرتبهٔ غیریّت واثنینیت در آن ملحوظ نیست و این قولی است که ابن عربی در فصوص الحکم، فص الیاسی، و همچنین شیخ شبستری در گلشن راز نیز بدان تصریح دارند و یک قطعهٔ معروف ابن عربی [٢٠] هم که درفص کلمه نوحی درفصوص الحکم مذکورست نیز متضمن آنست. پ

٢٥٠

در بین سایر مقالات اهل کلام که نیز مولانا ردّ و نفی می کند قول به حلول است و اتحاد (§ ١٠٥ ق) که به بعضی از صوفیه هم منسوب شده است و مشایخ از آن تحاشی داشته اند[1] و صوفیه واقعی را از اعتقاد بدان تبرئه کرده اند و مولانا هم هردو قول را، مثل قول به تناسخ، که به طور کنایه مخاطب را از آن تحذیر می کند* مردود می داند. به هرحال حلول که عبارت است از حصول امری در امر دیگر بر سبیل تبعیت مثل فرود آمدن حرارت و بـرودت درشیء، چون وجوب ذاتی را در مورد حق نفی می کند نزد متکلمان باطل است و قول به حلول خداوند درمسیح هم که متکلمان به عوام نصاری منسوب کرده اند از همین سبب مردود محسوبست. اتحاد هم که عبارت باشد از آنکه چیزی بعینه چیز دیگر شود نیز بین واجب و ممکن وجهی ندارد و اگر در کلام عرفا هم این معنی هست مراد شهود واحد مطلق است بدان حیث که هرچه غیراوست به خود معدوم و بدو موجودست. این البته با تصور آنکه ما سوی الله از خود وجود مستقلی داشته باشد که با وجود حق اتحاد بیابد و عین آن شود تفاوت دارد. این معنی اخیرست که متکلمان آن را ردّ کرده اند و خداوند را از آن تنزیه نموده اند. اما مولانا و سایر صوفیه ماسویٰ را وجود نمی دانند تا با حق که عین وجودست اتحاد بیابد واز همین روست که قول به اتحاد و حلول را نفی می کنند. به هرحال قول به حلول و اتحاد در بین مسلمین ظاهراً از اقوال عوام نصاری در باب

٢٤٩/ ١ـ دفع شبهة التشبیه، طبع دمشق، ٥/١٣٤٥ ٢ـ ابن بطوطه، طبع پاریس ٢١٧/١
٣ـ اسرارالتوحید /٨٤ ٤ـ الغنیه ٨١/١،انوری /٣٥٨ ٥ـ التبصیر /٦٦
٦ـ الملل و النحل /٧٧

٢٤٩ ★ الف: ٥٧/٢ ، ١٨٠٢/٢ پ: ١٧٢٠/٢ـ ، ١٧٥٥/٢ـ ، ٥٧/٢

اقانیم ثلاث و تجسد لاهوت درناسوت مأخوذ باشد چنانکه قول به تناسخ هم که عبارت از انتقال روح از بدن عنصری به بدن عنصری دیگرست، ممکن است نزد بعضی از قایلان بدان از مقالات هندوان و برخی اتباع فیثاغورس در بین مسلمین شایع شده باشد [۲۱]. الف

قول به حلول و اتحاد را که از فرقه‌های غُلاة و هم از برخی صوفیه نقل کرده‌اند جمهور متکلمان اهل سنت مردود خوانده‌اند و قایلان آنها را از مذاهب مسلمین خارج شمرده‌اند. اعتقاد به تناسخ را که موجب الزام محدودیت نفوس جزئی و افتقار آنها به حلول دراجساد عنصری است نیز عرفا ناشی از تنگ چشمی قایلان و از عدمِ وقوف آنها برفسحت عرصهٔ فیوضات و ظهورات الهی خوانده‌اند[۲]. اما آنچه از اکابر صوفیه وامثال حلاج نقل کرده‌اند ظاهراً حلول و اتحاد به معنی مصطلح متکلمان نباشد [۲۲]. چرا که اتحاد و حلول متکلمان نه فقط غیریت واثنینیت بین دو امر را الزام می کند بلکه مقتضی تجانس بین آنها هم هست، اما درنظر حلاج غیرحق وجود واقعی ندارد تا غیریت و تجانس بین آنها اعتبار شود. از ین رو در آنچه به حلاج منسوبست چنانکه خواجه نصیرطوسی هم خاطرنشان می کند[۳] عارف درواقع انانیت خود را نفی کرده است. یا به تعبیر صاحب گلشن راز چون در مقامِ فنا وجود وی از خود خالی شد، اناالحق اندراو صوت و صدا شد[۴]، و هم بدین معنی است که عرفا گفته اند وقتی غیریت از اشیاء نفی شد اتحاد تحقق پیدا می کند. ب

باری حلول واتحادی هم که مولانا از آن تحذیر می کند و آن را به چاله و مغاکی که عقل بدان فرو می افتد تشبیه می نماید همان مفهومِ اتحاد و حلولی است که متکلمان طرح و ردّ کرده‌اند، اما مولانا قول حلاّج را ردّ نمی کند و آن را قول به «اتحاد نور» می خواند، نه قول به حلول. چرا که در کلامِ حلاّج «انا» در حقیقت به معنی «هو»ست* و اشارت به انانیت نیست. در باب تناسخ هم بدون آنکه در مثنوی به لفظ آن اشارت نماید آنجا که مراتب سیر از جماد به حیوان و انسان را در خطاب کدبانو با نخود* خاطرنشان می نماید که باید در ین معنی راه دور نرفت واز لغزش برکنار ماند* نظر به لزومِ اجتناب از تناسخ دارد که در دیوان کبیر صریحاً آن را رد می کند**. پ

۲۵۰/ ۱ـ اللمع/۴۲۶ ۲ـ شرح گلشن راز/۸۰ ۳ـ اوصاف الاشراف، فصل ۵/۵ ۴ـ گلشن راز/۲۳

۲۵۰/* الف: ۴۲۰۹/۳ پ: ۲۰۳۸/۵ ، ۴۱۵۹/۳~ ، ۴۲۰۹/۳

۲۵۰/** پ: دیوان کبیر ۶۶۷۴/۲

۲۵۱

از مقالات اهل مذاهب آنچه مولانا در باب اهل حلول و تناسخ می گوید مثل اشارتهایی که در باب مشبّهه و معتزله دارد حاکی از آشنایی با عقاید و آراء کسانی است که در محیط زندگی یا حوزهٔ روابط او منسوب به عقاید و مقالات باطل بوده‌اند یا ردّ و نفی عقاید آنها در محیط فکری و ذهنی او جوابگوی ضرورتی تلقی می‌شده است. از ین رو عجب نیست که از آراء و مقالات فرقه هایی مثل شیعه و خوارج که در محیط زندگی واندیشگی او نقش بارزی نداشته‌اند جز به ندرت یاد نکند و آنچه از آنها می گوید نیز حاکی از آشنایی دقیقی با مبادی و عقاید آنها نباشد. درواقع راجع به این دو فرقه که از اَقدَمِ مذاهب و فِرَقِ اسلامی بوده‌اند آنچه مولانا ذکر می کند مجمل و مبهم و حاکی از عدمِ آشنایی عمیق است.

الف

در بارهٔ خوارج فقط یکجا برسبیل مثل، اشارت به دشمنی شدید بین خارجی با آل یاسین می کند و این دشمنی را که نزد وی درخور دیو و غول است با آنچه شمر و یزید با خاندان رسول کرده‌اند مانند می یابد*. اینکه از اهل بیت رسول و کسانی از آنها که در واقعهٔ کربلا به حکم یزید مورد ایذاء شمرذی الجوشن و دسته های سپاه سفیانی واقع شدند به عنوان آل یاسین یاد می کند، و در این طرز تعبیر با آنچه مخصوصاً در نزد شیعه رایج و شایع است توافق دارد از آنروست که در نزد اهل سنت هم یس درقرآن کریم (۱/۳۶) از جمله نامِ هایی است که خداوند پیغمبر خود را در قرآن بدان نامِ ها مخاطب کرده است [۲۳]. اما قول به کینه و دشمنی خارجی با آل یاسین هرچند ظاهراً به عداوت دیرینهٔ خوارج با علی علیه‌السلامِ و یارانش، مخصوصاً بعد ازوقعهٔ نهروان (صفر ۳۸) و قتل‌عامِ آنها اشارت دارد، از مبادی کلامی مذهب خوارج نیست. با آنکه خود آن حضرت بردست یکتن از خوارج کشته شد و خوارج نسبت به آل علی و شیعهٔ وی در بعضی حوادث خشونت بسیار هم نشان دادند، ظاهراً مخالفت آنها بیش ازآنکه باشخص علی باشد با آنچه آنها آن را تسلیم به حکم غیرحق و عدول از صراط مستقیم می خواندند بود [۲٤] و درواقع غیر از حضرت علی که فقط بعد از تسلیم به قبول حکمیت بروی خروج کردند، خوارج عثمان و معاویه واصحاب جَمَل و حَکَمین را هم کافر خواندند و خشونت و قساوت آنها اختصاص به آل یاسین نداشت، تمامِ امّت و حتی گاه اطفال نابالغ را هم بدان سبب که دعاوی و اقوال آنها را تأیید نمی کردند غالباً کافر و مستحق قتل می دانستند[1] و در قتل وایذاء آنها هم همه جا خشونت فوق العاده به خرج می دادند. به هر حال مبادی کلامی خوارج که تقریباً جز درهمین تکفیر طرفین حکمیت و تکفیر

مرتکبان کبایر در بسیاری اقوال با یکدیگر اختلاف دارند[۲] بیشتر جنبهٔ التقاطی دارد اما مولانا ظاهراً بدان سبب که بقایایی از اهل این مذهب در خراسان و شام وروم که محیط زندگی وی بوده است در آن ایام فعالیت بارزی نداشته‌اند با عقاید و آراء آنها چندان فرصت آشنایی نیافته باشد. ب

چنانکه در باب اسمعیلیّه و سایر طوایف شیعه هم سکوت وی را در باب مقالات آنها باید به احتمال قوی ناشی از عدم انس با آنگونه مقالات دانست. درست است که تا چندی قبل از آغاز نظم مثنوی بقایایی از پیروان مذهب اسمعیلیه هنوز در جبال و شام فعالیت داشته‌اند اما ظاهراً در دورهٔ اشتغال مولانا به نظم مثنوی، دیگر فعالیت مخفی و تهدید ظاهر آنها لااقل در حدود قونیه، آن اندازه اهمیت نداشته است که ذهن مولانا و مخاطب مثنوی را به خود مشغول بدارد و آشنایی با آن عقاید را بر آنها الزام نماید [۲۵] ازهمین روست که در مثنوی از تمام احوال و آراء اسمعلیه فقط بی حذر بودن و ناپروایی آنها*، کاردزنی آنها که مبحدان گرد کوه نمونهٔ بارز آن بوده‌اند*، و اینکه خود را در راه مقصود فدا می کنند و این کار آنها مایهٔ حیرت خلق هم هست* به ذهن مولانا تداعی می‌شود اما مبادی آنها درکلام وعقاید که امام غزالی آثاری چون المستظهری وقسطاس المستقیم‌را دررد آن عقاید نوشت در کلام وی مطرح نمی‌شود. پ

همچنین در باب شیعهٔ امامیّه هرچند به تعصب آنها برضد ابوبکر و عُمَر، و اینکه فی المثل شیعهٔ سبزوار ابوبکر نام را در شهر خویش راه نمی‌دهند* و اهل شهرکاش (= کاشان) به آنکس که عُمَر نام داشته باشد هرگز یک لب نان هم نمی‌فروشند* اشارت دارد و از رسم تعزیت روزعاشورا در نزد شیعهٔ حلب* باتعریض یاد می کنند، در سراسر مثنوی هیچ نشانی از آشنایی درست باعقاید و مقالات قوم مشهود نیست و پیداست تکریم چشمگیر و فوق‌العاده‌یی هم که در حق امیرالمؤمنین علی دارد* و او را از این تهمت که با وجود زهد و بی اعتنایی به دنیا حرص میری و خلافت داشته باشد تنزیه می‌نماید* حاکی از علاقه به مقالات شیعه نیست و این تنزیه هم که از اسناد حرص برخلافت درحق علی دارد، ظاهراً ردّ منصفانه‌یی بر دعوی اصحاب شوری است که حضرت را بدان امر متهم کردند و از وی نیز جواب آمیخته به عتاب شنیدند [۲۶]. بـه هـرحال اظهار این مایه تعظیم وتکریم در حق حضرت البته مبنی بر تولاّی علی و اهل بیت هست اما حاکی از تأیید مقالات شیعه و یا انس با آن مقالات نیست. چنانکه در باب ایمان ابوطالب* برخلاف قول شیعه و با آنکه دربین اهل سنت هم در نفی آن توافق نیست [۲۷] در عدم ایمان وی تأکید

دارد و هر چند این را هم متضمن نقصی در مورد حضرت تلقی نمی کند باز پیداست که در ین مورد با آنچه مورد اعتقاد شیعه است آشنایی وهمداستانی ندارد. ت

۲۵۲

باری غیر از حلول واتحاد که غالباً به غُلاة منسوبست مقالات دهریّة هم در مثنوی مکرّر مورد نقد ونفی واقع می‌شد. مولانا، دهریان را مُنکر می‌خواند و در جواب آنها که می گویند تبدّل احوال عالم و توالی بهار و زمستان در طیّ سال تازگی ندارد و امری نیست که آن را به خالقی منسوب توان کرد حجت می‌آورد و می گوید برر‌غم این قول* خداوند حتی در دل اولیاء خویش هم باغ و بوستان می‌رویاند تا منکران نپندارند توالی بهار و خزان ناشی از طبیعت است و حاجت به صانع و خالقی ندارد.

اینکه دهری عالم را قدیم وازلی* پنداشته است نزد مولانا از آنجا ناشی الف
است که خداوند عالم را دایم باقی و معمور می‌دارد از ین‌رو دهری نمی‌تواند تصور کند که عالم آغازی داشته است و مولانا در ینجا دهری را به عنکبوتِ خانه، به پشهٔ باغ، و به کِرمی که درون چوب است تشبیه می کند که نمی‌تواند تصور کنند که آن خانه یا آن باغ وقتی هم وجود نداشته است یا آن چوب روزگاری نهالی بالنده بوده است*. نظیر این قول را مولانا در فیه ما فیه هم تقریر می‌نماید [۲۸] وآنجانیز‌منکر حدوث عالم را به جانورانی چون کژدم و موش و مار مانند می کند که درون خانه می‌زیند و نمی‌دانند که این خانه وقتی نبوده است و سپس وجود یافته است،چنانکه پشهٔ باغ هم که مولانا حال او را برسبیل تمثیل یاد می کند در بهاران می‌زاید و مرگش در زمستان است والبته با چنین عمر کوتاه که دارد نمی‌تواند تصور کند که باغ هم خود آغازی داشته است و همواره بدینصورت که هست نبوده است*.

درواقع دهری هم که به دیدهٔ فلسفی به عالم می‌نگرد حدوث را امری ب
می‌داند که علم نمی‌تواند بدان تعلق گیرد و چون اصل را در قدم عالم می‌داند وجود خالق را نمی‌تواند تصور کند*. قول دهریه که زمان رابی‌آغاز می‌خوانده‌اند[۱] از محمدبن زکریای رازی و از بعضی زنادقه نیز نقل است. جاحظ دهریه را به

۲۵۱/ ۱ـ الفرق بین الفرق/٤٥ ۲ـ التبصیر/٤٦

۲۵۱/★ ب: ۲۲۰۳/۲~ پ: ٤۱۰۱/۳، ۲۱۲۷/٤، ۳٥٤۲/٥

ت: ۸٤٥/٥~، ۳۲۲۰/٦~، ۷۷۷/٦~، ۳۷۲۱/۱~، ۳۹٤٥/۱، ۱۹٤/٦~

تمایلات اباحی[2] و قول به مسخ[3] منسوب می دارد که هر دو از مقالات زنادقه است. از قرآن کریم (۲۴/۱۴) هم مستفاد می شود که بعضی کفار و منکران رسول هم انکار صانع را براعتقاد به قدم دهر مبتنی می کرده اند. به هر حال مولانا نیز مثل آنچه غزالی در ین باب راجع به فلاسفه خاطرنشان می کند[4] اینگونه عقاید را بیشتر به عنوان مقالات اهل فلسفه درخور نقد و ردّ می یابد. پ

۲۵۳

نسبت به فلسفه و فلسفی لحن انکار و تحقیری که در کلامِ مولانا هست همان لحنی است که متشرعه در باب آنها و احیاناً در باب اهل کلامِ دارند. تصویری که مولانا از اهل فلسفه در ذهن دارد تصویر حال ملحدی دهری است که با پای چوبین استدلال طی طریق می کند و چون نابینا هم هست از هر سو می رود اما هیچ جا به نور راه نمی یابد. مُفَلْسِف نیز که به علم بحتی اشتغال دارد چون وسایط بین خود و مطلوب را که حق است دایم درمی افزاید* و برعصای استدلال تکیه دارد از نیل به حقیقت محرومِ می ماند و اینکه مولانا اهل استدلال و برهان فلسفی را درمثنوی حکیمک و در دیوان کبیر** فلسفیک می خواند طرز تلقی او را از مُفَلْسِف باحث که می خواهد با کمک عصای استدلال راه دور و دراز جستجوی حقیقت را طی کند، نشان می دهد. الف

اینکه حکمیک ترس را از روی خطا و هم می خواند* و نیروی دفعی را که به اعتقاد او بین اجرامِ فلک هست موجب آن می داند که زمین درهوا معلق می ماند* وی را در مثنوی در خور تحقیر وطعن می سازد و این طرز تلقی از فیلسوفان و اقوال آنها در معارف بهاء ولد[۲۹] هم هست[1] و اینکه درهمین عصر شیخ شهاب الدین عمر سهروردی (وفات ۶۳۲) کتاب رشف النصایح الایمانیه را در ردّ وطعن فلاسفه می نویسد، خلیفهٔ بغداد شیخ عبدالسلام بغدادی را به خاطر تمایلات فلسفی وی عقوبت می کند و شیخ نجم الدین رازی در رومِ حکیم عمرخیّامِ را در کتاب مرصادالعباد خویش به تحقیر بیچاره می خواند معلومِ می دارد که طرز تلقی مولانا از فلسفه و از کلامِ که ملحق بدانست روح عصری وی را منعکس می کند[2] و حاکی از طرز تلقی متشرعه و صوفیّهٔ زمان هم هست. ب

۲۵۲/ ۱ـ خوارزمی، مفاتیح العلوم، وان فلوتن /۳۵ و ۴۰ ۲ و ۳ـ الحیوان ۵/۷ ، ۲۴/۴
۴ـ المنقذ /۹۵

۲۵۲/★ الف: ۲۰۲۱/۱ ب: ۲۳۱۸/۲ ، ۲۳۲۰/۲ ، ۲۳۲۱/۲ پ: ۲۸۳۴/۴

آنچه در نزد مولانا فلسفی را از نیل به هدایت و کمال محروم نشان می دهد اعتماد وی به اجتهاد شخصی و عقل جزوی است چرا که حکمت واقعی در نزد مولانا پرتو ضمیر مردان حق* و عبارت از نوری است که از قلوب صیقل یافتهٔ آنها می تابد* و همین نکته معلوم می دارد که پس به اعتقاد مولانا آنچه را از عقل جزوی و علم بحثی حاصل می‌شود باید رها کرد و راه کمال را از مردان حق باید جست*. به هرحال فلسفی که مقید به عقل جزوی و در بند معقولات است* چون به آنچه ورای عقل و در حکم عقل عقل است راه ندارد، حال وی به حیوان می ماند که از میوه به پوست قانع است و معدهٔ وی ورای پوست طالب مغز نیست* اما این عقل جزوی که وی می خواهد برای نیل به حق آن را وسیلهٔ تقرب سازد آنجا که پیشگاه حق است چه قدر و بهایی دارد*؟

پ البته حکمت بحثی که بر عقل برهانی متکی است (§ ۲۸۶ب و مابعد) در آنچه به علم الهی تعلق دارد نمی تواند به حریم ادراک راه یابد. بُن‌بستی که در ماوراء عالم حس برای عقل کسبی هست وی را محدود می کند و اینجاست که عقل با نومیدی خود را عاجز می یابد و در محدودهٔ عالم محسوس امیدی به نفوذ در عالم ماوراء حس نمی یابد. عقل فلسفی به سبب اعتمادی که برحس و برهان دارد در باب حق شک می کند ونمی داند که این شک کردنش در وجود حق شک کردن در تمام هستی است که خود او نیز جزوی از آن است و بدینگونه وقتی عقل در وجود حق شک می کند در حکم آنست که خود را نفی می کند و غافل است که همین شک کردنش یک جزو از آنچه را او در باب کلّ آن شک دارد اثبات می کند و وقتی جزء آن که امر ناقص و محدود است از ظلمت شک خارج شود و به مرتبهٔ امکان رسد، که می تواند درکل آن که تمام هستی است و قاعدهٔ امکان اشرف[۳۰] الزام کنندهٔ آنست شک را قابل توجیه بیابد؟

ت اما عقل بحثی که به حس و آنچه دادهٔ حس است تکیه دارد، درعین حال گویی از حقیقت هستی به تعبیر مولانا فقط به سایه و نمود آن که همین محسوسات متغیر و بی ثبات عالم حسی است اکتفا دارد، حالش دراین بحث و استدلال به حال صیادِ سایه می ماند که مرغ هوا را نمی بیند و در دنبال سایه چندان راه می پوید که خود را از پا درمی اندازد و نمی داند که برفرازاین سایهٔ لغزندهٔ بی ثبات و برفراز سر او ذات حقیقی و ثابتی هم هست که اشتغال به سایه وی را از توجه بدان باز داشته است. تمثیل صیاد سایه درمثنوی* درعین حال یادآور حال کسانی است که در غارافلاطون (جمهوری ۷۱۴ومابعد)سایهٔ اعیان رابه جای اعیان می گیرند، و چون صیاد

بیمایه هم در ین تمثیل مثنوی جز سایه چیزی نمی بیند هرچیزی را که ورای عالم حسی و خارج از قلمرو نمود محض باشد نیست می پندارد. از ین رو، درساده دلی و گولی خویش، به آنکس که سایه را به چیزی نمی گیرد و درد محدودهٔ دنیای حس توقف نمی کند با همان اعجاب و دلسوزی می نگرد که عام خلق در «قصهٔ شگفت» شامیسو+ نویسندهٔ آلمان (وفات ۱۸۳۸ م) به آن قهرمان موهوم می نگریستند که سایهٔ خود را فروخته بود و دلسوزی و وحشت خلق که عادت به تصور انسان بی سایه نداشتند او را از اینکه ذات خود را بدون سایه می یافت دچار وحشت و پشیمانی می ساخت اما خود او می دانست که فقدان سایه در حقیقت ذات او تبدلی به وجود نیاورده بود. آیا حکمت بحثی هم که در نظر عارف به عالم ظواهر و نمودها بیش از عالم ذوات و حقایق توجه دارد، دچار وحشت و پنداری مانند آنچه مردم پیرامون این قهرمان موهوم بدان دچار شده بودند نیستند؟ ث

در هر حال فلسفی که جز برحس و آنچه بدان تعلق دارد اعتماد نمی کند حالش به صیاد سایه می ماند و پیداست که نزد مولانا و هرکس که در ماوراء دنیای حس به عالم معقولات افلاطونی و اصالت آنها قایل است حکمت بحثی که حاصل جستجوی اوست هرگز موجب نیل به حقیقت واقع نیست. ج

۲۵۴

اینکه فلسفه و همچنین کسانی که فلسفی و مفلسف خوانده شده‌اند در مثنوی غالباً با طعن و انکار تلقی گشته‌اند باتوجه به نفرت و انکاری که عامهٔ اهل سنت نسبت به حکمت یونانی و منتسبان بدان داشته‌اند البته جای تعجب نیست تعجب اینجاست که با این حال مثنوی هیچ جا از بینش فلسفی خالی نیست و کمتر مسأله‌یی از اُمّهات مباحث اهل فلسفه هم هست که مولانا آن را در ینجا مطرح نکرده باشد و جوابی بُرهانی یا تمثیلی به آن نداده باشد. الف

این نفرت وناخرسندی از فلسفه و فلاسفه مولانا را به نقد وطعن در حقّ متکلّمان وعلم آنها هم که تلقی آنها از مباحث الهی خود تا حدّ زیادی به تلقّی اهل

۲۵۳/ ۱ـ معارف: فصل ۲۵۴ ۲ـ جستجو در تصوف /۱۷٦

۲۵۳/ + A. Chamisso, Peter Schlemihls Wunderbare Geschichte

۲۵۳/* الف: ۵٦۹/۵ ب: ۲۲۱۸/٦ ، ۲۴۸۲/۱ پ: ۳۲۵۵/۱ ، ۳۴۵۹/۱-، ۳۳۵۷/۴ ، ۲۵۲۷/۳ ، ۲۵۲۸/۳ ، ۵٦۸/۴ ث: ۴۱۷/۱

۲۵۳/** الف: دیوان کبیر ۵۳۷/۱ و ۲۰۷۳

فلسفه می‌ماند می کشاند و حال گوینده مثنوی در ین زمینه یادآور حال امام غزالی است که کلام و فلسفه را طرد می‌نماید تا حقیقت را در طریقه صوفیه جستجو کند [۳۱]. اما صبغهٔ استدلالی هم که کلام خود مولانا را در ردّ و نقد حکمت بحثی جنبهٔ فلسفی می دهد و جوّ مثنوی را در تمام اجزاء گه‌گاه مشحون از تمثیل و برهان می‌سازد خود شاهدیست در تأیید آن دعوی که ارسطو می گوید حتی اگر فلسفه و اشتغال بدان هم لازم نباشد اثباتش احتیاج به فلسفه و اشتغال بدان دارد.

ب البته یک تعلیم فلسفی منظّم و به هم پیوسته، از آنگونه که آن را نظام فلسفی بتوان خواند، از مثنوی مولانا نمی توان توقع داشت، خاصه که گوینده قبل از هر چیز شاعرست و آنچه می گوید از حال خویش می گویدواز اینکه حرف و صوت را بر هم زند *و نظم و نظام لفظ و فکر را وارونه هم سازد گه‌گاه باک ندارد. به علاوه مثل محاورات افلاطونی، قصه‌های وی نیز شامل بحثهایی است که احیاناً یکدیگر را نقض و ردّ می کنند و گویی وی نیز مثل افلاطون در طرح این اقوال مختلف، بیشتر می‌خواهد نظرهای مخالف را با هم مقابل بگذارد و بدینگونه، تسامح در ین مسائل را هم برمخاطب تا اندازه‌یی الزام نماید.

پ اما روح و جوهر تعلیم خود او فلسفه‌یی است ضدّ فلسفه. چرا که در نزد او فلسفه درآنچه به الهیات تعلق دارد بین انسان و آنچه مطلوب اوست، بابرهانهای عقلی و حجت‌های مربوط به معلول و علت، واسطه و فاصله به وجود می‌آورد و به جای آنکه طالب حق را به خدا که مطلوب اوست نزدیک کند از وی دورهم می سازد. اینگونه برهانها چون اشیاء و اعیان را مستقل و قایم به خویش می بیند و آنها را واسطهٔ بین انسان و خدا می‌سازد برآنچه مطلوب واقعی سالک طالب است پرده می افکند و وی را از ادراک حق محجوب می دارد. از ین روست که حکمت بحثی مورث یقین نمی‌شود و جز ظن وگمان علمی را افاده نمی کند، اما حکمت کشفی که مولانا آن را در مقابل حکمت بحثی توصیه می کند این وسایط را که حکمت اهل بحث بین انسان و خدا قرار می دهد یک یک رفع و کشف می کند و به جایی که انسان چیزی جز حق نمی‌بیند می‌رسد. از ین‌روست که راه کشف را راه نیل به مقصد می بیند و راه بحث را که فلسفی از آن راه می رود مایه گمراهی می یابد.

ت

۲۵۵ از مقالات اهل فلسفه، نقد مولانا مخصوصاً متوجه به آنگونه اقوال

*/۲۵۴ پ: ۱۷۳۰/۱

است که متضمن شک در تعالیم شریعت و مبانی آنست. در آنچه به اینگونه مباحث ارتباط ندارد اشارت مولانا به حکمت و حکیمان بالضروره با نقد و تعریض مقرون نیست. فی المثل از افلاطون و جالینوس به عنوان طبیب یاد می کند* و مهارت آنها را در آنچه به حکمت طبیعی ارتباط دارد با نظر تحسین می نگرد و با آنکه غیر از افلاطون الهی در بین حکماء باستانی از یک افلاطون کهن که گویند قبل از بقراط و بعداز برمانیدس ازقدماءواَئمهٔ طب یونانی محسوبست[1] و همچنین از افلاطون دیگری هم به عنوان افلاطون طبیب یا صاحب الکی که گویند استاد جالینوس بوده است یاد کرده اند[2]، اینجا مراد مولانا به احتمال قوی همان افلاطون الهی بوده باشد که درکتب ادب و در حکایات عامه به تبحر درطب نیز شهرت دارد و مولانا جای دیگر از وی به عنوان مظهر رمز دانایی یاد می کند، گرفلاطون است حیوانش کند*. الف

جالب آنست که بعضی مقالات افلاطون الهی را هم مولانا بدون ذکر نام وی نقل یا نقد می کند واین سکوت وی از ذکر نام حکیم هم البته همواره نمی تواند کاشف از عدمِ اطلاع وی براقوال و احوال صاحب آن مقالات باشد. هر چند همواره نیز این معنی ضرورت ندارد که مجرد شباهت بین قول وی با افلاطون یا حکیم دیگر از نقل واخذ ناشی باشد و بسا که قول وی نتیجهٔ مبادی فکری خود وی بوده باشد و حتی اگر اخذی هم واقع شده باشد مع الواسطه بوده باشد و وی بدون آشنایی با مآخذ اصلی، از آن متأثر شده باشد. ب

فی المثل مسألهٔ نیست هست نماو هست نیست نما که نزد مسلمین در تعبیر لَیسَ وأیسَ ازافلاطون نقل شده است [۳۲] در مثنوی مکرّر* مورد اشارت واقع شده است (§ ۳۰۷ب ومابعد)ولیکن مولانا هر چند با این مسأله به شکل منقول از افلاطون هم آشنایی یافته باشد بیشتر چنان به نظر می آید که اینجا در طرز تعبیر خویش نظر به قول او نداشته باشد و درهر حال از مبادی ذهنی و فکری خاص خویش یا طرز تعبیر صوفیه به این مفهومِ رسیده باشد. چنانکه اشارت به اینکه جسم سایهٔ سایهٔ دل است* تعبیری صوفیانه از نظریهٔ افلاطون در باب مُثُل به نظرمی رسد، واسناد منشأ اعیان حسی به حقایق مجرد در مثنوی* هم تعبیری از همان مفهوم می نماید و با اینهمه این توارد مفهومِ واحد را هم از مقولهٔ اخذ نمی توان شمرد جزآنکه قول به اصالتِ مُثُل + امریست که درآن باب چنانکه از بعضی منتقدان نقل است تمام خلق عالم یا مذهب افلاطون را دارند یا مذهب مخالف آن را که طریقهٔ ارسطوست و پیداست که این معنی هیچ گونه اخذ و پیروی عمدی وعالمانه از افلاطون یا ارسطو را برکسی الزام نمی کند. پ

نیز اشاره به این معنی که علم «تذکّر» مدرکات روح در نشئهٔ پیشین است در مثنوی مکرّر* آمده است و این قولی است که در بین قدما از افلاطون (فدون ۷۲) شایع شده است، اما مولانا اگر هم آن را در منقولات منسوب به افلاطون دیده باشد درعین حال ممکن هست چنین نکته‌یی را از مبادی فکری خاص خویش نتیجه گرفته باشد. همچنین این قول مولانا که در باب عقل می گوید اگر صورت و شکل ظاهری بپذیرد روز در پیش فروغ نور او تیره به نظر می آید* یادآور قولی است که افلاطون (فدروس ۲۵۱) درهمین زمینه در باب حکمت می گوید. معهذا این طرز بیان هم مضمونی عام و تشبیهی شایع است و نظیر آن را از ابوسلیمان دارانی[۳] از قدماء صوفیه هم نقل کرده‌اند [۳۳] ومعلوم است که مولانا چنین قولی را بالضروره لازم نیست ازافلاطون یا دیگری اخذ کرده باشد. ت

۲۵۶

برخی مضامین دیگر هم در مثنوی هست که یادآور پاره‌یی مقالات منسوب به حکماست. از جمله این سخن وی که می گوید آب این جو چندین بار مبدل شده است اما عکس ماه و اختر درآب همچنان باقی و برقرارست* و نظیر آن درجای دیگر مثنوی نیز هست* تاحدی شباهت دارد به قول منسوب به هرقلیطوس حکیم یونانی که می گوید «هر بار که انسان به جویی درمی آید آب دیگری بروی می گذرد» یا «در جوی فرو می رویم و فرو نمی رویم هستیم ونیستیم» [۳٤] و بررغم این شباهت البته بالضروره مأخوذ از آن نیست. الف

معهذا وقتی درباب منشأ الحان موسیقی از زبان حکیمان خاطرنشان می کند که ما این لحن‌ها را از دوار چرخ گرفته‌ایم* به احتمال قوی نظر به قول فیثاغورس دارد که در رسالات اخوان الصفا هم نظیر این قول به وی منسوب است[۱]. همچنین قصهٔ آنکس که در روز روشن چراغ دردست داشت و به دنبال انسان می گشت هر چند در دیوان کبیر** به یک شیخ و در مثنوی به یک راهب* منسوب شده است مأخوذ از روایت مشهوریست که از حالات ذوجانس حکیم کلبی یونان باستانی نقل شده است و مربوط به تعلیم اوست. ب

۲۵۵/ ۱- مبشر بن فاتک، المختار/ ۲۸۸ ۲ـ الفهرست /۳۵۱ ۳- تذکرة الاولیاء ۲۳۵/۱

Idealism +/۲۵۵

۲۵۵/★ الف: ۲٤/۱ ، ۱۹۲۳/٤ پ: ۶۰۲/۱–و ۱۳۶۹/۶ و ۱٤٤۷/۶ ، ۳۳۰۷/۶ ، ۲۵۸۲/۲ ، ٤۲۲۲/۳ ت: ۱۶۸٤/۱ ، مقایسه شود با ۳۶۳۲/٤ ، ۲۱۸۱/٤

اما آنجا که در باب حدیث تلخ، خاطرنشان می‌سازد که این را بدان سبب می‌گوییم تا وجود ترا از تلخی‌ها بشوییم* هرچند این قول درواقع تعبیر دیگری از مفهوم کثارسیس + ارسطویی در فن شعر(۱۴۲۵) اوست که در تعریف تراژدی، هیجانهای ناشی از آن راموجب تزکیهٔ روح از هیجانات نامطلوب می‌خواند و در حقیقت تعبیر مأخوذ از طبّ بقراطی را در ینجا در توجیه و تبیین تأثیر نفسانی و اخلاقی شعر به کار می‌برد [۳۵] اما معنی ظاهراً بیش از آن عام و شایع به نظر می‌رسد که آن رابتوان به تأثیر بی‌واسطهٔ مقالات ارسطو یا بقراط در ذهن مولانا منسوب داشت. آیا تشبیه مدح به حلوا و شکر هم که زیاده خوردنش مایه زیان است* از گفته باسیلوس حکیم یونانی مذکور در مُختار الحکم مُبَشّر بن فاتک مأخوذست[۲] یا یک مضمون عام مشترک بیش نیست؟ پ

همچنین این مضمون که وحشت و کراهیت انسان را از مرگ واز عالم دیگر تشبیه به ترس و کراهیت جنین از ورود به دنیای بیرون می کند که چون وی تصوری از فسحت و صفای عالم خارج ندارد، خروج از زهدان مادر را خوشایند نمی‌یابد*، در کلام منسوب به حکماء یونان هم هست. ازجمله عین این معنی را در رساله‌یی عربی منسوب به افلاطون می‌توان یافت که هرچند البته از افلاطون نیست به مکتب نوافلاطونی شرقی منسوبست و جوابی است از قول افلاطون به فرفوریوس که حکیم الهی در طیّ آن با همین تمثیل نشان می‌دهد[۳۶] که برخلاف آنچه عامه می‌پندارند مرگ مصیبت نیست واز آن نباید اندیشه به خاطر راه داد. ت

۲۵۷

جالینوس طبیب و حکیم یونانی (ح ۱۹۹—۱۲۹م) که درمثنوی این کراهیت از مرگ و ازعالم دیگر را تجسم می‌دهد درعین حال درآنچه تعلق به طب دارد نزد مولانا ذوفنون خوانده می‌شود واز زبان شاگردانش عقل وی را از آنکه به نقص جنون دچار آید* برتر می‌یابد و یکجا نیز از وی به عنوان «جالینوسِ مِهْ» یاد می کند* اما طعن و تعریضی که جای دیگر در حق وی دارد از آنجاست که وی را

۲۵۶/ ۱ـ رسایل اخوان ۱۶۸/۱ و ۱۰۳/۳ ۲ـ شرح مثنوی شریف ۷۳۹/۲

۲۵۶/+ Katharsis

۲۵۶/* الف: ۳۱۷۸/٦ ، ۱۱٤٥/۱ ~ ب: ۷۳۳/٤ ~ ۲۸۸۷/٥ پ: ٤۱۹۳/۳ ، ۱۸٦۲/۱ ، ت: ٥۳/۳ ~

۲۵۶/** ب: دیوان کبیر ۴۰/۱—٤٦۳۹

بیش از حدّ به حیات دنیا دلبسته می پندارد و باآنکه اینجا نیز از وی به جالینوس راد* تعبیر می کند باز وی را به خاطر آنچه از علاقه به حیات به وی منسوب گشته است شایستهٔ طعن و ملامت می یابد. درواقع مولانا در ینجا جالینوس را به عنوان آنکس که زندگی را به هر ذلت که باشد بر مرگ ترجیح می دهد عرضهٔ طعن واعتراض می سازد. چنانکه از کلام وی نقل می کند، که گفته است دوست دارم نیمه‌جانی از من بماند و از زیرینهٔ استری دنیا را ببینم و از ین زندگانی جسمانی که حیات اینجهانی است بی بهره نمانم*. درعین حال گوینده بلافاصله خاطر نشان می کند که اگر این قول برجالینوس افترا باشد پس نقد و تعریض من که پاسخی به این قول است به او مربوط نیست، درباب کسی است که فی الواقع اینگونه سخنی گفته باشد*.

الف البته درنزد کسانی که در ماوراء حیات این عالم به وجود حیات دیگری قایل یا واثق نباشند نظیر این قول عادی است و فرق است بین آنکس که درهنگام مرگ به قول سعدی با دلتنگی و داغ از باغ دلگشای زندگی به درمی رود با آنکس که به بازوی شوق در یچهٔ زندان حیات را می‌شکند و از ین رهایی احساس خرسندی هم می کند. نه آیا سقراط هم وقتی در لحظهٔ مرگ به یاران وصیت می کرد خروسی به اسکلپیوس هدیه کنند (فدون ۱۱۸) به لحن کنایه زندگی را نوعی بیماری می یافت که مرگ، انسان را ازآن نجات می دهد و باید در پیشگاه پروردگار طب و درمان شکرانهٔ این نجات را به جا آورد؟ درست است که اینگونه جانبازان هم ممکن است گه گاه مثل آنچه ابوالحسین نوری صوفی معروف بغداد در حضرت خلیفه به آن سیّاف که به اشارت خلیفه قصد کشتن وی را داشت خاطرنشان کرد به [۳۷] طرز اعجاب انگیزی اعتراف کنند که یک نَفَسِ دنیا را از هزار سال آخرت دوست‌تر دارند، اما این قول آنها مبنی بردوستی حیات دنیا نیست، مبنی برآنست که این عالم را سرای خدمت می یابند و آندیگر را سرای قربت، و خدمت به درگاه حق را دوستتر دارند تا قربت که آنها را از ین اظهار خدمت و عبودیت به محبوب الهی‌شان باز می دارد.

ب مأخذ مولانا در اسناد این قول به جالینوس طبیب ظاهراً روایت شمس تبریز باشد در مقالات شمس[۱]، و این نکته که خود وی در صحّت این اسناد اظهار تردید می کند نشان می دهد که این قول شمس از همان اول با تردید و تأمّل تلقی شده است و در حوزهٔ یاران مولانا کسانی بوده‌اند که شاید به سبب آشنایی با مقالات جالینوس اسناد چنین سخنی را درحق او همچون افترایی نا روا می یافته‌اند. پیداست

که اگر این اِسْناد در نزد مولانا سند قابل اعتمادی از اقوال منسوب به جالینوس می‌داشت برای وی مجال تردیدی در ین اِسناد پیش نمی‌آمد. پ

اینکه امام غزالی (وفات ٥٠٥) با تمام جهد و اصراری که در تقریر فضایح اهل فلسفه دارد واز کتاب تهافت الفلاسفه‌اش هم برمی‌آید که حتی کتاب **ما يَعْتَقِدُهُ جالينوسُ رأياً** را در باب آراء خاص جالینوس در دست داشته است[۲] چنین قولی را از جالینوس نقل نمی کند، و ابن میمون طبیب و حکیم یهودی قرطبی (وفات ٦٠١) هم درآخر کتاب الفصول که در مقام تأیید و انتصار شریعت موسی به تخطئهٔ جالینوس و ردّ قول او در باب موسی می‌پردازد با وجود احاطه‌یی که برآثار و اقوال طبّی و فلسفی جالینوس دارد چنین سخنی را به وی نسبت نمی‌دهد، معلوم می‌دارد که اسناد چنین قولی به جالینوس در آن ایام شایع نبوده است. حاجی سبزواری (وفات ١٢٨٩) هم که درتفسیر این قول آنچه را در روایت شمس صریحاً به لفظی که مرادف «عورت» و «اندام زیرینه» تعبیر شده است درکلام مولانا کَوْن به فتح کاف هم احتمال می‌دهد[۳] و دراین شرح اسرار مثنوی قول جالینوس را محمول بر ین معنی می‌دارد که وی می‌خواهد از «وجود» حیوانی، این عالم صورت را که معشوق او بوده است ببیند، با وجود احاطه‌یی که حکیم بر نوادر اقوال حکما دارد، این طرز تفسیر وی نشان می‌دهد که چنین قولی را نباید در مأخذی دیگر دیده باشد. چنانکه محمدزکریای رازی هم لااقل درآخر طبّ روحانی که در باب مرگ و حیات سخن می‌راند اگر چنین قولی از جالینوس منقول و شایع بود در ین موضع کتاب خویش به مناسبت، آن را نقل می‌کرد یا در رسالهٔ شکوک برجالینوس بدان اشارت می‌نمود [۳۸] و اینهمه معلوم می‌دارد که در نزد حکماء و متکلمان و متشرعه چنین سخنی از جالینوس نقل نمی‌شده است. ت

اصل مضمون کلام البته با طرز فکر عامهٔ قدماء یونان خالی از شباهت نیست و سابقهٔ آن در منظومهٔ اودیسهٔ هومیروس (٤٨٨/١١) هم هست. چنانکه وقتی در آنجا اودیسه ئوس در قلمرو مردگان با اخیلس گفت و شنود می‌کند و او را برسلطنت بردنیای اموات تهنیت می‌گوید اخیلس درجواب وی خاطرنشان می‌سازد که این قول برای وی چندان مایهٔ تسلّی خاطرنیست و اگر وی در روی زمین چاکر و بندهٔ مردی فرومایه و بی‌برگ و نوا باشد بیشتر راضی است تا در قلمرو مردگان فرمانروا باشد و این کلام که در حقیقت تقریر دیگر و سنجیده‌تری از همین قول منسوب به جالینوس محسوبست نشان می‌دهد که به هرحال حیات بعد از مرگ در نزد قدماء یونان امری چندان خواستنی و دلپسند محسوب نمی‌شده است. از همین‌روست که

افلاطون از زبان سقراط در احتجاج و اعتذار وی (آپولوژی٢٩+) در بارهٔ آن می گوید که ممکن است بزرگترین خیر باشد و مردم آن را بزرگترین شر می پندارند. ث

اما اسناد نظیر این قول به جالینوس به احتمال قوی می بایست مبنی باشد برین معنی که وی نمونهٔ کامل طبیب جسمانی به شمار می آمده است، و در احاطهٔ به طب و تبحر در علاج بیماران ضرب المثل بوده است،وکتابهای او در باب طبّ و تشریح و ادویه و معالجات و تدبیر الاصحّاء و اصرارش در ریاضات جسمانی و درحفظ صحت که تصنیفات وی درین ابواب در بین مسلمین متداول بود او را از کسانی نشان می‌داده است که در حفظ حیات و عشق بدان اصرار و علاقهٔ بسیار می ورزیده‌اند و لابد می بایست به حیات دیگر اعتقاد و علاقه‌یی نداشته باشد و چون در نزد عارف حصر توجه به عالم حسی از عدم التفات به حیات ماوراء حس حاکی است بعضی از اهل زهد و عرفان ظاهراً گمان کرده‌اند حُبّ حیات دنیا در کسانی که در حفظ و ابقاء آن اصرار و اهتمام دارند می بایست فوق العاده قوی بوده باشد. به علاوه چون در بارهٔ معاد و اینکه جسمانی خواهد بود یا روحانی [۴] و همچنین در باب مبدء عالم واینکه عالم قدیم است یا حادث[۵] جالینوس قایل به توقف بوده است و بعضی رسالات او هم ازین معنی حاکی است، ظاهراً این توقف او را حمل بر انکار قول برابدیت روح و نفی قطعی حیات بعد از موت دانسته اند. در صورتیکه آن اقوال مستلزم این معنی نیست و اینکه جالینوس مورد طعن و نقد حکماء رسمی واقع شده است بیشتر از آن‌روست که غالباً اقوال ارسطو را نقد می کند و در فلسفه به مشرب افلاطون و فیثاغورس تمایل نشان می دهد. فی المثل اینکه در رسالهٔ جوامع طیماوس، در الزام ریاضت روحانی و اصلاح نفس آنهمه تأکید مصرانه دارد، این اصرار وی اگر مبتنی بر قول به حیات اخروی نباشد داعی و مستندی نخواهد داشت. خاصه که وی درین رساله غلبهٔ نفس الهی را در وجود انسان امری می داند که هم برای اجتناب از بیماری جسمانی لازم است وهم نیل بدان موجب حصول سعادت روحانی می شود[۶].

ج جالینوس درتشریح و منافع الاعضاء به اتقان صنع و به وجود حکمت غایی در خلقت کاینات قایل بوده است و به خدای واحد هم اعتقاد داشته است. حتی با آنکه شریعت موسی را، چنانکه از فحوای رسالهٔ ابن‌میمون در ردّ او برمی آید، با نظر قبول نمی نگریسته است آنگونه که از بعضی روایات برمی آید در اواخر عمر به آیین مسیح اظهار علاقه کرده است و اینکه در دنیای اسکولاستیک قرون وسطیٰ هم نزد ارباب کلیسا با نظر قبول تلقی می شده است ظاهراً به همین سبب بوده باشد. گویند

وقتی شنید که در بیت‌المقدس در اواخر «دولت قیصر» کسی ظاهر شده است که «ابراء اکمه و ابرص و احیاء موتی» می کرده است و شاگردان او و هنوز هستند، عزیمت آنجا می کند. این هم که جالینوس در تفسیر کتاب السیاسهٔ افلاطون راهبان مسیحی را با لحن تحسین یاد می کندوآنها را جامع سعادتین شرعیه و عقلیه می‌یابد[۷] این گرایش را تاحدی تأیید می کند واینهمه هرچند قول به نفی حیات اخروی را در نزد وی در پایان حیاتش محل تردید می سازد و روایت میرسید شریف جرجانی مؤلف شرح مواقف را که می گوید جالینوس در مرض موت به نزد شاگردان خویش تصریح و تأکید کرد که در باب حدوث و قدم عالم و در باب قابلیت بقاء نفس ناطقه متوقف است[۸] غیرمحتمل نشان می‌دهد، باز مانع از آن نیست که وی در آخرین تألیف خویش قول به حدوث عالم را امری دانسته باشد که از نظر فلسفی اثبات آن دشوار بوده باشد، وعجز از اثبات امری همواره حاکی از انکار قطعی آن نیست. چ

البته قول به قدم عالم را از ارسطو نقل کرده‌اند و جالینوس که در ین مسأله با ارسطو اظهار مخالفت نکرده است در بسیاری از آراء خود مورد نقد و تعریض مشّائیان واقع شده است و شاید قسمتی از اتهامات و اعتراضات هم که بعدها بروی وارد شده است ازجانب اتباع رسمی یا غیررسمی ارسطو بوده باشد. چنانکه اسکندر افرودیسی از معاصران خود وی نیز که ارسطویی مسلک و شارح کتب او بوده است به همین سبب غالباً با جالینوس معارضه داشته است. این اسکندر جالینوس را رأس‌البغل می‌خوانده است و بعضی محققان[۹] پنداشته‌اند که شاید وی درین تعبیر عنوان رأس‌البغل را برسبیل تهکم و کنایه در مفهوم مقابل آن که همان زرینهٔ استر باشد به کار می برده است، اما این پندار ظاهراً درست نیست و مآخذ تصریح دارند [۳۹] که وی این لقب را در حق جالینوس به جهت بزرگی سر یا سرسختی وی در مناظره به کار برده است نه امر دیگر. ح

به هرحال جالینوس ورای آثار قابل ملاحظه‌یی که درطب و تشریح و مسائل مربوط بدان دارد در فلسفه والهیات هم صاحبنظر بوده است. در فلسفه از کسانی است که به فحوای قول معروف لَیْسَ فی الإمْکانِ أبْدَعُ مِمّا کانَ تمایل داشته‌اند. حتی در تشریح اعضا و تقریر منافع آنها هم نشان می‌دهد که ارتباط اعضاء به نحوی است که تنظیم و تنسیق اعمال آنها به جهت حفظ و ادامهٔ حیات ازآنچه هست ممکن نیست بهتر در تصور آید و درواقع از مشاهدهٔ اتقان صنع قدرت صانع را می توان درک کرد، چنانکه تنها از تأمل در خلقت دست و انامل اهمیت این اتقان را می توان درک کرد. روی هم رفته با آنکه جالینوس از آیین یهود و نصاری مکرّر در آثار

خویش یاد می کند و در بعضی موارد طرز تلقی او از آنها با تکریم و قبول همراه نیست و آراء فلسفی او نیز مخصوصاً در آنچه با مسألهٔ معجزه و خرق عادت طبیعت تعلق دارد با بعضی تعالیم شرایع موافق نیست، الهیّات او متضمن نفی شرایع و انکار مبدأ و معاد نیست، چنانکه بررغم نقدی که از آراء ارسطو و حتی افلاطون می کند در فلسفهٔ غالباً مشرب افلاطونی و در الهیات تمایلات توحیدی دارد. به علاوه اعتقاد به وجود مبدء حیات[+] و اینکه بدن را نمی توان مجرد یک دستگاه خودکار تلقی کرد و طرز ارتباط اندامها و اعمال آنها حاکی از وجود نوعی غائیت در حیات است ظاهراً جالینوس را قایل به این معنی می داشت که وجود عالم و جریان امور و احوال آن را جز از طریق اعتقاد به یک طرح و غایت مبنی برحکمت و عنایت نمی توان توجیه کرد و وی در تشریح و منافع الاعضاء کتابهای متعدد نوشت و توجهی که به این مسأله اظهار می داشت نشان آن بود که وی منکر صانع و قایل به حصر حیات در عالم جسمانی نیست. خ

باری جالینوس درطب و تشریح خویش نیز به اتقان صنع و حکمت صانع توجه دارد و وقتی در بیان منافع اعضاء حتی برافلاطون هم که فی المثل درطیماوس (٧٦) به اعتقاد وی چنانکه باید در بیان خواص ناخن به این حسن واتقان توجه ندارد اعتراض می کند، چنین قولی را که شمس تبریز از وی نقل می کند البته به آسانی نمی توان به وی اسناد کرد. از این رو به نظر می آید که اسناد این قول به وی بیشتر تعبیری از نفرت و ناخرسندی هواخواهان حکمت مشایی باشد و مُثل آنچه جرجانی در شرح مواقف در بارهٔ وصیت او در بستر مرگ نقل می کند مبنای درستی نداشته باشد. د

اما اینکه عشق به حیات دنیا و حصر توجه بدان موجب می شود تا صورت مرگ در نظر انسان زیاده از حدّ موجب خوف و کراهیت گردد البته مضمونی شایع است و در کتاب بن شیراخ (١/٤٤) از کتب مضنونهٔ[+] عهد عتیق[٤٠] هم آمده است. چنانکه این معنی که آیا ادامهٔ حیات درجهل و شرارت هم بر مرگ ترجیح دارد یا مرگ برچنان حیاتی مرجح خواهد بود مسأله‌یی است که فارابی آن را حاصل بحث افلاطون در کتاب احتجاج سقراط علی اهل اثینیّه[+] و کتاب فاذون[+] می داند[١٠] و درواقع اینجاست که جالینوس یا شارح دیگر افلاطون ممکن است مسألهٔ ترجیح حیات برمرگ را به هر صورت که هست مطرح کرده باشد. البته کتاب جوامع افلاطون منسوب به جالینوس آنگونه که از خلاصهٔ آن در رسالهٔ حنین برمی آید ظاهراً متضمن ذکری از رسالهٔ احتجاج و فاذون نیست، اما آیا جمع و تدوین انتقادی قطعی مجموعهٔ منقولات جالینوس به عربی، وقتی تحقق بیابد ممکن نیست برای این مسأله جواب

قطعی تری عرضه کند؟ ذ

۲۵۸

در بین حکماء اسلامی، ابن‌سینا (وفات ۴۲۸) به عنوان طبیب وحکیم و فخررازی (وفات ۶۰۶) به عنوان «باحث» و مُفَلسِف در مثنوی مورد اشارت طعن‌آمیز واقع گشته‌اند. در مورد فخررازی شاید این نکته که وی در عصر کودکی مولانا و دردوران اقامت پدرش درخوارزم، به سبب تمایلات فلسفی معروض طعن و نقد صوفیه و متشرعه بود (§ ۳۵ الــف ومابعد) موجب شده باشد تا تعریض‌های مولانا در حق وی با حدّت و خشونت بیشتری همراه شده باشد. الف

لیکن ابن‌سینا در تهافت الفلاسفهٔ امام غزالی و مصارع الفلاسفهٔ امام شهرستانی هم مورد نقد و تعریض واقع شده بود و نقد وطعن در حق وی تازگی نداشت. به علاوه ابن‌سینا در بعضی آثار خویش از جمله در اواخر قسم الهیّات کتاب الاشارات و التنبیهات نسبت به صوفیه و حالات و مقامات عرفاء علاقه نشان داده بود [۴۱] و هر چند فخررازی هم برحسب بعضی اقــوال (§ ۲۵۹ ت) درآخر عمر به تصوف واقوال صوفیه علاقه‌یی اظهار کرده بود اما مخالفتهای او با صــوفیه(§ ۳۶ ب) و شهرت تمایلات فلسفی او هنوز در دوران نظم مثنوی خاطره‌اش زنده بود و نمی توانست مثل آنچه در بارهٔ ابن‌سینا نقل می شد گرایش او به تصوف در نزد صوفیه، گرایشی صادقانه و واقعی تلقی شود. ب

به هرحال در مورد ابن‌سینا هم، چند جا طعن و تعریض بارزی، در مثنوی هست. از جمله اینکه نور باطنی را مولانا امری می‌داند که شرح آن کار بوسینا نیست*، تعریضی در باب حدّ فهم وادراک بوسینا و میزان شناخت و معرفت فلسفی است. چنانکه در دیوان کبیر** هــم بــالحنی آمیخته به تحقیر و تعریض از ابن‌سینا یاد می کند[۱]. معهذا در برخی موارد هم به نظر می آید تأثیر پاره‌یی حالات و

۱/۲۵۷ـ مآخذ قصص /۱۲۳ ۲ـ تهافت الفلاسفه /۴۸ ۳ـ شرح اسرار /۲۴۵ ۴ـ تحبص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، ۱۳۵۹ /۳۷۸ ۵ـ تهافت الفلاسفه /۴۸ ۶ـ جوامع طماوس، والتزر و کراوس /۳۳ ۷ـ قفطی، تاریخ الحکماء، ترجمهٔ فارسی /۱۷۱ ۸ـ شرح مــواقف /۴۹۱ ۹ـ نیکلسون، شرح مثنوی (انگلیسی) ۲/۱۰۰ ۱۰ـ افلاطون فی الاسلام /۲۲ـ ۲۱

۲۵۷/ + Phaedon, Athenae, Apocripha, Pneuma, Apolagia

۲۵۷/* الف: ۳۰۹۵/۲ ، ۲۷۶/۴ ، ۳۹۶۰/۳ ، ۳۹۶۱/۳ ، ۳۹۷۵/۳

مقالات ابن‌سینا را در مثنوی می توان نشان داد.

پ از جمله درحکایت پادشاه و کنیزک درآغاز دفتر اول، طرز معالجهٔ طبیب الهی از کنیزک رنجور که ممکن است بیشتر از طریق قصهٔ مذکور در چهار مقالهٔ نظامی عروضی سمرقندی درباب ابن‌سینا و معالجه‌یی که او از یک خویشاوند قابوس وشمگیر کرد مأخوذ باشد یادآور یک فقره از گفتار خود شیخ است در کتاب القانون فی الطب[۲]، درباب عشق[۳] و با توجه به آنچه مولانا در بارهٔ طب گه‌گاه بیان می کند (§ ۱۰۷ت) دیگر احتمال آشنایی وی با کتاب قانون شیخ البته غرابتی ندارد. همچنین آیا از شباهت بین قولی که درباب حال تعلیق زمین درهوا، از قول حکیمک نقل می کند★ با آنچه در مباحث طبیعیات کتاب الشفا دراین باب هست نمی توان آشنایی وی را با آثار شیخ تاحدی قابل تصور در یافت[۴]؟

ت البته پاره‌یی از داستان آن مرید شیخ ابوالحسن خرقانی که شنعت‌های حرم شیخ را درحق وی نشنید★ و چون به دنبال شیخ در بیشه رفت او را برشیری سوار یافت در روایت شیخ عطار در تذکرة‌الاولیاء[۵] درباب بوعلی نقل شده است و شاید آنچه شیخ درنمطات اخیر الهیات کتاب اشارت در تأیید کرامات مشایخ و امکان صدور و وقوع آنها دارد، و نیز مکاتباتی که گویند میان او وشیخ ابوسعید روی داده است و مخصوصاً داستان ملاقات آنها[۶] که ظاهراً به صورت مشهورش اصلی ندارد[۷]، وی را در نظر ناقلان اصل روایت مثنوی که درعین حال از او اسمی هم نبرده‌اند، ازمریدان صادق و استوار مشایخ صوفیه ساخته باشد.

ث باری مولانا هرچند محدودیت فهم و ادراک امثال شیخ را درشناخت حقایق الهی درخور طعن و تحقیرمی یابدبازهمان فهم و ادراک وی راحایزعالی‌ترین درجات کمال ممکن برای عقل جزوی (§ ۳۲۹ پ و مابعد) می شمرد. طعن و تحقیرش در بارهٔ خود شیخ بیشتر ناظر به طریقه‌یی است که وی با آن می خواهد حقایق ماوراء حس را از راه عقل جزوی که در بند معقولات عالم حسی است ادراک کند و آن حقایق را برهانی نماید.

ج این طرز تلقی از شیخ و از افکار و آراء وی مانع از آن نیست که مولانا درعین نفی طریقهٔ تعقل گرایی+ او برخی اقوالش را در آنچه به قلمرو عقل جزوی تعلق دارد بپذیرد و یا در تأیید دعوی خویش از آن اقوال استفاده نماید. فی المثل اگر اشارت مثنوی★ در مورد آن حکیم که لفظ جان رابرای روح حیوانی و روان را برای نفس ناطقه لقب ساخت برخلاف آنچه از قراین موجود در متن برمی‌آید به شخص معیّن ناظر باشد و مخصوصاً اگر آنگونه که ولی محمداکبر آبادی شارح مثنوی در ین باب

خاطرنشان می کند مربوط به شیخ باشد، اینکه مولانا درحق وی می گوید که آفرین برجانش باد حاکی از توجه به تمایلات عرفانی شیخ باید بوده باشد، ورای طریقهٔ استدلالی آثارش. ج

نیز آنچه مولانا در باب عشق و تأثیری که عشق در سوق دادن کائنات عالم به وحدت و کمال دارد در مثنوی به بیان می آورد* ممکن است به نحوی مأخوذ از کلام شیخ باشد در رساله فی العشق. به هرحال با آنکه ابن‌سینا را مولانا نمونهٔ کمال در مراتب عقل جزوی می داند، فهم او را در ادراک حقایق ماوراء حس قابل اعتماد نمی یابد، و لیکن حالت انکار و بی اعتقادی فلسفی را نه در وجود او بلکه غالباً در وجود فخر رازی مجسّم می یابد. ح

۲۵۹ از ین روست که حال فخررازی را یکجا نمودار حال آن شیرمی داند که خرگوش نفس به زیرکی و گُربُزی او را به درون چاه ضلال انداخته باشد و از همین لحاظ بروی طعنه می‌زند که خود در چنان تنگی گرفتار گشته است و با اینحال می خواهد که او را ازفخر لقب دهند و فخر دین بخوانند*، و جای دیگر که از خویش فانی شدن را شرط نیل به‌حق می داند خاطرنشان می کند که این بحث اگر در حدّ ادراک خرد که عقل جزوی است می بود درآنصورت فخررازی که تجسّم کمال عقل جزوی و علم بحثی است رازدار دین می‌شد* و بر همهٔ اسرارو دقایق علم الهی وقوف و احاطه می یافت. لیکن فخررازی ازآن ذوق که وسیلهٔ ادراک این لطایف است بهره‌یی نداشت، از ین رو در یافت آن برایش ممکن نگردید و عقل بحثی و تخییلات حسی که وی بدان اتکاء داشت جز حیرت ملحدانه برایش حاصلی نیاورد. الف

درواقع مولانا این توغل در علم بحثی را که نزد امثال فخررازی دستاویز

۲۵۸/ ۱ـ مناقب ۵۰۰/۱ ۲ـ القانون فی الطب /۳۱۶ ۳ـ محمد قزوینی، تعلیقات بر چهار مقاله /۲۴۹ ۴ـ شرح مثنوی شریف ۱۰۶۱/۳ ۵ـ تذکرة الاولیاء ۲۰۷/۲ ۶ـ اسرار التوحید/ ۱۵۹ ۷ـ جستجو در تصوف ۶۳—۶۲

۲۵۸/ + Rationalisme

۲۵۸/* پ: ۵۰۶/٤ ت: ۲٤۸۲/۱ـ ث: ۲۰٤٤/٦ ج: ۲۱۸۸/٦ـ ح: ۴۴۰۰/۳ و ۲۰۱۲/۵ و ۳۸۵٤/۵

۲۵۸/** پ: منقول درمناقب ۵۰۰/۱

خودنمایی و مایهٔ فخرو مباهات تلقی می‌شد نشانهٔ تعلق به عالم حس و فقدان بینش روحانی می‌پندارد. یکجا نیز در بیان این نکته که مستعِد قابل هم اگر خویشتن را از هدایت کاملان بی‌نیاز انگارد و به مجرّد عقل جزوی اعتماد ورزد از ترقی باز می‌ماند و دچار نقص و مسخ می‌شود، حال آن مرد مفلسف را بر سبیل تمثیل و عبرت ذکر می‌کند که درهمه عمر در راه درک حقایق تکیه بر عقل جزوی دارد و در ادراک احوال اعیان عالم از طریق استعمال عقل،جهد و اهتمام تمام به جای می‌آورد و با اینهمه در هنگام مرگ خویشتن را از ین سعی و جهد بیحاصل خویش پشیمان می‌یابد و عقل را برای خود پایبند می‌بیند و اَلْعَقْلُ عِقالٌ می‌گوید*. پیداست که اینجا نظر به فخررازی دارد که در پایان عمر خویش مضمون اَلْعَقْلُ عِقالٌ را درطیّ یک قطعه شعر معروف عربی به بیان آورده بود [۴۲]. این نکته که مولانا در ینجا مستعِدّ مفلسف را که از ترقی باز می‌ماند تشبیه به شاگرد کفشگر می‌کند که چون در کار کهنه دوزی صبر واستقامت نمی‌ورزد هرگز استاد نمی‌شود و ناچار به پاره‌دوزی می‌افتد* لحن تحقیری را که در باب فخررازی و امثال او دارد بیشتر نشان می‌دهد. ب

بدون شک این نکته که مولانا فخررازی را به عنوان مفلسف درخور طعن می‌یابد تاحدی به سبب شهرت آثار فلسفی اوست که مباحث المشرقیه و شرح اشارات وی از آنجمله است، و شاید این نکته که درطیّ مناظرات خویش یا ضمن کتب مربوط به مقالات و کلام گه‌گاه از اقوال محمدبن زکریای رازی، که نزد عوام متشرّعه بیشتر به الحاد منسوب بوده است تا به حکمت، یاد می‌کرده است [۴۳] و همچنین اینکه دیوان سقط الزند ابوالعلاء المعرّی را با وجود شهرتی که معرّی به تمایلات الحادی دارد شرح نموده است نیز از اسباب مزید نفرت و ناخرسندی بعضی عوام صوفیه و متشرّعه از وی بوده باشد وظاهراً همین تمایلات فلسفی سبب شده باشد که بعضی آراء او در آنچه به علم کلام مربوط است با عقاید عامّهٔ اهل سنت پاره‌یی تفاوت یافته باشد. پ

اما اینکه فخررازی نزد مولانا مظهر و نمونهٔ علم ظاهر محسوبست طرز تلقی صوفیه و متشرعهٔ عصر را از مناظرات کلامی وی نشان می‌دهد وشاید مناظرات امام فخر با معتزلهٔ خوارزم و کرّامیّهٔ هرات و با بعضی فقهاء وحکماء ماوراءالنهر که خود وی در رسالهٔ مناظرات از آنها سخن می‌گوید نیز وی را نزد کسانی که رؤساء آنها مغلوب احتجاجات وی می‌شده‌اند بیشتر منفور کرده باشد. البته انتساب این قول هم به وی که گویند[۱] وقتی در اشارت به یک حدیث رسول گفته باشد محمد تازی چنان گوید و محمد رازی چنین[۲]، با توجه به علاقه‌یی که امثال او به جلب توجه و حمایت

عوام داشته‌اند و با ملاحظهٔ تکریم و تعظیم فوق‌العاده‌یی که همه‌جا نسبت به صاحب شریعت نشان می‌دهد بسیار بعید به نظر می‌رسد. اما این قول که در مقالات شمس[۳] هم از وی نقل است درواقع طرز تلقی مخالفان امام را از وی تصویر می‌کند و شاید رعونت و غرور فوق‌العادهٔ وی در مناظرات و مباحثات هم از اسبابی بوده است که اسناد اینگونه اقوال را به وی قابل تصور می‌کرده است. ت

به هرحال شهرت به فلسفه و کلام، و وجود مخالفان بسیار که امام فخر در بین معتزلهٔ خوارزم، کرّامیهٔ هرات، حنفیهٔ ماوراء‌النهر و صوفیهٔ خراسان داشته است باید عامل عمده‌یی دراسناد اینگونه مقالات به وی بوده باشد. ظاهراً خود او هم، از اینکه با وجود سعی و جهد خویش در تأیید مذاهب سنت و بررغم کتابها و رسالات متعددی که دررد اقوال فلاسفه تصنیف کرده بوده است از طرف مخالفان به عقاید و آراء اهل بدعت منسوب می‌شده است گه‌گاه شکایت و تعجب دارد [۴۴]. ث

اینکه سُبْکی در باب وی می‌گوید اهل دین و تصوف بود، در تصوف دست داشت و تفسیر وی ازین معنی حاکی است[۴]، شاید تا حدی هم با مکاتبه‌یی که می‌گویند محیی‌الدین‌بن‌عربی [۴۵] با او کرده است[۵] مربوط باشد معهذا آشنایی وی با مقالات اهل تصوف که در آثارش معاینه جلوه دارد، هرچند حاکی از انس وی با آثار متصوفه هست، ظاهراً مانع از مخالفت وی درحق صوفیه و مشایخ عصر، لااقل در دوران ارتباط وی با خوارزمشاه نشده باشد (§ ۳۶ پ) اما نقد و طعنی که در مثنوی درحق وی هست بیشتر برطریقهٔ علمی اوست و برخلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌آید و حتی بعضی مآخذ هم بدان اشارت کرده‌اند، میراث یک عداوت دیرینهٔ خانوادگی مربوط به عهد خوارزمشاهان (§ ۳۴ الف) نباید باشد. ج

۲۶۰

در واقع نفرت نسبت به فلسفه درنزد مولانا هم شامل فیلسوف و هم مربوط به اهل کلام است، چراکه طریقهٔ آن هردو بر برهان و برشک مبتنی است، و آنچه نزد مولانا مایهٔ نیل به یقین است طریقهٔ وحی است که شک و برهان در آنجا راه ندارد. اینکه فلسفی ناله کردن اُستُن حنّانه (§ ۳۰۹ ث). رامنکر می‌شود به اعتقاد مولانا از آنروست که وی از حواس انبیا و آنچه ازوحی و نبوت ناشی است

/۲۵۹ ۱ـ مناقب ۶۷۶/۲ ۲ـ مرآة‌الزمان ۵۴۲/۲ ۳ـ مقالات /۳۴۳ ۴ـ طبقات الشافعیه ۳۵/۵ ۵ـ شیخ بهائی، کشکول /۳۵

/۲۵۹ ★ الف: ۱۳۵۰/۱، ۴۱۴۴/۵ ب: ۳۳۵۳/۴، ۳۳۵۱/۴

بیگانه است★ وچنانکه شمس تبریزی[۱] می گوید از «دیدهٔ خود» در ین باب نمی تواند بگوید، و چون از بخش اسرار به او بهره‌یی نرسیده است نمی تواند نالهٔ جماد را تصدیق کند★ پس این علم او مانع از ادراک حق است و باید دل را از آن پاک کرد★. بدینگونه، فلسفی چون خاطرش از وسواس برهان و زنگار شک تیرگی یافته است البته دلش در متابعت شریعت نیست★ از ین رو هر چند خود را به اظهار متابعت از شریعت ملزم می بیند به اعتقاد مولانا، به سبب همین دوری از حال متابعت، از نیل به حق محروم می ماند.

الف در مورد امام فخر نیز آنچه وی را از دریافت حقیقت مانع می شد، در نزد مولانا و اصحاب وی، همین بود که علم های بسیار آموخته بود و به تعبیر سیّد برهان محقق[۲] آنهمه را از یاد نبرده بود. حاصل این گونه علم ها هم شک کردن در حقایق بود وعادت کردن به بحث و اعتراض. از ین رو حتی بر کتاب اشارت شیخ هم که درواقع در کلیات مسائل با مشرب او توافق داشت وقتی شرح می نوشت به قدری در جزئیات مباحث بحث و اعتراض پیش می آورد که ظرفا آن شرح وی را بیشتر جرح خوانده اند[٤٦] و این معنی ناشی از غلبهٔ وسواس علمی برذهن وی بود که البته نیل به ایمان قطعی و بی تزلزل را درهمهٔ مسائل بروی دشوار می کرد و درآنچه جز از طریق وحی قابل دریافت نبود وی را از ادراک حقیقت باز می داشت. به هرحال آنچه ازاین بحث و شک وی حاصل شد حیرت و ضلالی بود که فقط تسلیم صادقانه بر وحی و اتکاء قطعی بر مضمون آن می توانست وی را از گزند آن حفظ کند و لیکن البته بین نور وحی که حکمت دینی از آن ناشی است و وسوسهٔ عقل که حکمت دنیا از آن برمی آید باید تفاوت نهاد★ و اینکه مولانا، سنائی غزنوی را از باب تکریم حکیم می خـــواند(§ ۱۳۳ پ) درواقع ناظر به همین حکمت دینی است که در کلام او هست نه پاره‌یی الفاظ و اصطلاحات فلسفی که در دیوان یا مثنویات او منعکس شده است.

ب نفرت از مقالات فلسفی در ین ایام، که زجر و حبس شیخ عبدالسلام گیلانی و حرق وهدم کتابهای او در رحبهٔ بغداد[۳] و حبس و قتل شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی معروف به شیخ اشراق درقلعهٔ حلب[۴] نمونه یی از رواج وشیوع این نفرت در سالهای نزدیک به عهد حیات مولانا محسوبست وهمچنین تصنیف رساله یی به نام رشف النصایح الایمانیه به وسیلهٔ شیخ شهاب الدین عمر سهروردی در بیان فضایح فلاسفه و اشارت و تعریضات مکرّر و متعدد بهاء ولد و شمس تبریز درحق فلاسفه [٤٧]، که نیز انعکاس همین نفرت و ناخرسندی عام از مقالات فلاسفه است

طرز تلقی مولانا را از مقالات فلاسفه و متکلمان بهتر توجیه می کند. پ
گویی مثل غزالی که کلام و فلسفه او را قانع نکرد و آنچه را مایهٔ نیل به یقین تواند شد وی سرانجام در وحی انبیاء و کلام منسوب به مشایخ و اولیاء یافت [۴۸] مولانا هم که اشتغال به وعظ و تدریس و فتوی او را در آنچه به علم قال تعلق دارد یکچند مفید و متوقف داشت و به فقه و حدیث و کلام و حکمت مشغول ساخت بالاخره آنچه را وسیلهٔ نیل به یقین است در علم حال و در مواجید صوفیه یافته باشد و توجه او به طریقهٔ صوفیه، که وی تا قبل از ملاقات شمس با وجود تلقین سیّد برهان محقق و تعلیم و ارشاد والد خویش بهاء ولد این معنی را مستلزم قطع تعلق قلبی از علم ظاهر و لوازم آن ندیده بود، سرانجام از تأثیر صحبت شمس، درنزد خود او به مثابهٔ رهایی ازعلم بحثی (§ ۴۹ الف ومابعد) وشک وتردیدهای ناشی ازآن باید شده باشد. ت

۲۶۱

با اینهمه، اشارتهایی که در مثنوی به اقوال مشایخ هست نشان می دهد که مولانا نیز مثل غزالی علاوه بر طی کردن مقامات سلوک که در تعبیر صوفیه از وی مجذوب سالک (§ ۳۷۴ پ و مابعد) می سازد از طریق ممارست در کتب و مطالعه در اقوال صوفیه هم با طریقهٔ آنها آشنایی داشته است [۴۹]. الف
از جمله اشارت به رساله و قوت القلوب* که مراد از آن رسالهٔ قشیریه تصنیف امام ابوالقاسم قشیری و قوت القلوب تصنیف ابوطالب مکّی است تبحر مولانا را در حالات و مقالات مشایخ که آشنایی باآثار آنها از سراسر مثنوی پیداست به بعضی مآخذ آن مقالات پیوند می دهد و درعین حال تفاوت بین نور حکمت و حرف حکمت را که مربوط به اختلاف بین عرفان نظری وعرفان عملی هم هست معلوم می دارد. عنوان جواسیس القلوب* که در مثنوی در وصف احوال بعضی اولیاء به بیان می آید در باب الفراسهٔ همین کتاب رسالهٔ قشیریه آمده است و منسوبست به احمدبن عاصم الانطاکی از قدماء صوفیه، چنانکه تمثیل جالبی هم که طیّ آن خوف ورجا را تشبیه به دو بال می کند که مرغ با آن دو امکان پرواز دارد* نیز دررسالهٔ قشیریه از قول ابوعلی رودباری نقل است [۵۰]. ب
درج و تضمین برخی از اجزاء یک قطعهٔ معروف منسوب به حلاّج* که در

۲۶۰/ ۱ــ مقالات /۱۱۵ ۲ــ معارف /۱۱ ۳ــ مرآة الزمان ۵۲۹/۲ ۴ــ ابن خلکان ۳۱۶ــ۱۷/۵

۲۶۰/* الف: ۳۲۸۰/۱، ۲۱۲۲/۱، ۱۱۲۶/۳، ۲۱۴۷/۱ــ ب: ۳۲۰۳/۲

مثنوی با رها تکرار می‌شود نیز از مواردیست که حکایت از سابقهٔ وقوف گوینده برکتب و آثار صوفیه دارد. چنانکه در اشارت به این نکته هم که برای پویندهٔ راه حق، این راه تا وقتی به وصال می انجامد جز «دوگام» که از آن به «خُطوتین» تعبیر می‌شود فاصله‌یی نیست*، تـعبیروی (§ ١٠٥ ل) مأخوذ ازعبارتی منسوب به شبلی است و گویند چون از شبلی پرسیدند میان بنده با حدای چند منزل راه هست؟ گفت: **خُطوَتانِ اِذا تَجاوَزتَ وَصَلتَ.** حتی آنجا که در مثنوی می گوید خداوند هدیهٔ لطف خود را وقتی به بنده می‌فرستد که بنده را حال انتظار باشد* ممکن است آنگونه که مؤلف شرح فاتح‌الابیات نیز در ین باب خاطرنشان می کند ناظر به کلامِ منسوب به خواجه عبدالله انصاری[٥١] باشد که گفت: تجلّی (حق) ناگاه آید اما بردل آگاه آید[١]. پ

همچنین بعضی اقوال که منقول از حالات یا مقالات مشایخ صوفیه است نیز حاکی ازممارست و تعمق در اقوال و کتب صوفیه است. از آنجمله است اشارت به قصهٔ آن شیخ که کرامت حق او را به دعوی **اَمسَیتُ کُردیاً وَاَصبَحتُ عربیاً** گو یا کرد* و مولانا، حسام‌الدین چلبی را به این شیخ مکرّم منسوب می دانـد(§ ١٣ ت)، و نیز قصهٔ **سُبحانی ما اَعظَمَ شانی** گفتن با یزید* که اوّلین سخن شمس با مولانا هم متضمن سؤالی معمّاگونه در باب همین قول بوده.اسـت(§ ٤٨ پ) از همین توغّل مولانا درادب صوفیه حاکی است. البته سراسر مثنوی مشحون از قصه‌های مشایخ است که وقوف برآنها از طریق مطالعهٔ کتب و ممارست در آثار متصوفه باید حاصل شده باشد نه از مجرّد سلوک مقامات و احوال قوم. ت

با آنکه در مثنوی هیچ‌جا هم ذکری ازغزالی وابن‌عربی درمیان نیست برخی مضامین و معانی نیز که درکلام مولانا یادآور مقالات مشابه در نزد آنهاست به نظر نمی‌آید ناشی از توارد و اتفاق باشد و البته احتمال آشنایی با کتب و آثار آنها هم به هیچوجه مستلزم این امر نیست که مولانا بالضروره نسبت به اقوال و تعالیم آنها حالت تبعیّت یا در مورد مقالات آنها از همه حیث توافق تام داشته باشد. ث

٢٦١/ ١ـ محبت‌نامه، از رسایل خواجه عبدالله انصاری، طبع ارمغان، ١٣١٩ /١٣٤

٢٦١/ * ب: ٢٦٥٣/٦ و ١٢٨٥/٣ ، ١٤٧٨/٢ و ٢٤٠/٥ ، ١٥٥٤/٢ پ: ٣٩٣٤/١ و ١٤٣٧/٢ و ٣٨٣٩/٣و٤١٨٦/٣ ـ٤ و ٢٦٧٥/٥ و ٣٨٤٠/٦ و ٤٠٦٢/٦ ، ١٥٤٩/٤ ، ١٧٥٠/٥
ت: ٣٤٦٥/١ ، ٢١٠٢/٤

۲۶۲ در آنچه به اقوال ومقالات امام ابوحامد غزالی مربوط است البته نشان این آشنایی بیشتر پیداست و نفوذ غزالی در عطّار و سنائی هم که پیشروان مولانا بوده اند این آشنایی با آثار غزالی را در نزد مولانا بیشتر توجیه می کند. به علاوه از پاره‌یی مواضع مثنوی برمی آید که مولانا نه فقط با کتاب احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت انسی دارد بلکه به احتمال قوی ازآثار دیگر وی مثل کتاب مشکاة‌الانوار، و کتاب المنقذ من الضلال هم نباید بی‌وقوف مانده باشد، و هرچند این آشنایی متضمن پیروی و قبولی نیست انعکاس برخی مقالات و اقوال غزالی در مثنوی حاصل این آشنایی به نظر می رسد. الف

فی المثل اشارت به بیفایده بودن انواع دانش های دنیوی که در روز مرگ و بعد از آن فایده‌یی ندارد و اینکه در آخرت جز دانش فقر ساز و برگی نمی توان یافت در مثنوی* یادآور مقالات غزالی است در احیاء علوم الدین و در المنقذمن الضلال که با تفصیل بسیار، آن را با توجه به اقوال مشایخ صوفیه مکرر مطرح بحث می کند [۵۲]. همچنین بیان این نکته که علم به اشیاء از طریق اضداد حاصل می‌شود، چون خداوند ضد ندارد بدو علم نمی توان یافت* نیز یادآور قول غزالی است که مخصوصاً در مشکاة‌الانوار به مناسبت بحث در باب نور و حجاب [۵۳] به تفصیل درآن باب سخن می گوید. ب

اینکه اشارت به نام یک کتاب غزالی درفقه به نام اَلْوَسیطُ المُحیط در مثنوی* با خلط عمدی که در نام آن از زبان باغبان عامی(§ ۱۸۱ پ) اجتناب ناپذیرست خالی از طعن و تعریضی به نظر نمی‌رسد ظاهراً ربطی به تلقی خود مولانا از آثار غزالی ندارد بلکه تصویری از اعتقاد طاعنان عامی است در حق فقهاء سنی. پ

درواقع کثرت نسبی تعبیرات و تمثیلات مأخوذ ازغزالی در مثنوی حاکی از سابقهٔ انس مولانا با آثار اوست، هرچند مستلزم توافق در مشرب در بین آنها هم نیست. از ینجمله است تمثیل مری کردن رومیان و چینیان(§ ۱۸۰ ث) درعلم نقاشی و صورتگری*، که قبل از مثنوی در یک قطعهٔ انوری و در یک قصه از اسکندرنامهٔ نظامی هم ذکر شده است، چنانکه هم از طرز بیان و هم از نتیجه‌یی که از آن حاصل می شود پیداست[۵۴]، با وجود تفاوتی که در برخی جزئیات هست (§ ۲۹۱ پ)مأخوذ از غزالی باید باشد[1]. همچنین تمثیل مور و کاغذ* نیز به احتمال قوی مأخوذ از غزالی[2] باید باشد(§ ۱۸۱ب)، چنانکه قصهٔ اختلاف کردن

درشکل پیل* نیز(§ ۱۸۰ت) هرچند در حدیقهٔ سنائی هم هست درآنجا نیز مثل مثنوی مأخوذ از غزالی[۳] می نماید.

ت تمثیلات دیگر هم در مثنوی هست که یادآور برخی تعبیرات غزالی است. فی المثل تشبیه تن به قلعه‌یی که در تصرف خصم است و آن را باید به قهر از وی بازستاند اما چون از دست دشمن خارج شد نباید آن را ویران ساخت، باید آبادش کرد* در کلام غزالی[۴] هم هست. و نیز آن تمثیل مثنوی که می گوید وقتی جوی حس آلوده است باید آب را از آن بُرید و جوی را پاک کرد و آنگاه دوباره آب پاک که خوردنی است باید درآن روان ساخت* در بیان غزالی[۵] هم هست.

ث همچنین اشارت به اینکه نفس حکم سگ شکاری را دارد درمثنوی* یادآور تعبیر مشابهی است درکلام غزالی[۶]. و بیان این نکته که محرک خلق امید و وعده است* وفی المثل کودک جز به وعدهٔ بازیچه به مکتب نمی رود* نیز سخنی مشابه این مضمون را در کلام غزالی[۷] به خاطر می آورد. همچنین قصهٔ آن دباغ که در بازار عطاران بیهوش افتاد در مثنوی* یادآور داستان کنّاسی است که غزّالی می گوید[۸] چون به بازار عطّـاران فروشد ازآن بو یهای خوش بیفتاد و از هوش بشد.

ج ازهمین گونه است تشبیه پادشاه به حوض و تشبیه حَشَمْ به لوله ها که در مثنوی* می خواهد نشان دهد هرچه در وجود سلطان هست در وجود حَشَمْ نیز همان است و این تشبیه، قول غزالی[۹] را به یاد می آورد. چنانکه نیز تمثیل آن مرد که خاربُن در راه نشانده بود و در برکندنش هرروز تأخیر می کرد* یادآور قول غزالی اسـت(§ ۱۵۸ پ وت) درتشبیه حال اهل تسویف به آنکس که وی را گویند «درختی از بیخ بکن گوید این درخت قویست و من ضعیفم صبر کنم تا دیگر سال»[۱۰] و پیداست که دیگر سال اگر وی ضعیف‌تر نباشد به هر حال درخت قویتر خواهد بود.

چ نیز قصهٔ عتاب حق به موسی که چرا به عیادت من نیامدی (§ ۲۱۲ ب) در مثنوی* به احتمال قوی از صورت یک روایت غزالی[۱۱] باید مأخوذ باشد که با صورت مشهور خبر درآنچه از حدیث قدسی منقول است[۱۲] تفاوت دارد. چنانکه قصهٔ خدو انداختن خصم در روی مبارک امیرالمؤمنین علی (§ ۲۳ پ) در مثنوی* هم، که در مآخذاقـدم بـر روایت سیّد برهان محقق[۱۳] چندان مشهور نیست[۱۴]، و ذکر آن در کتاب الفخری[۱۵] نیز که بعضی محققان[۱۶] بدان اشارت کرده‌اند به علّت آنکه کتاب الفخری نزدیک چهل سال بعد از آغاز دفتردوم مثنوی تألیف شده است(سنهٔ ۷۰۲) نمی تواند مأخذ روایت مولانا باشد، به احتمال قوی باید از روایت غزالی[۱۷] اخذ شده

باشد. ح

در پاره‌یی موارد مشابهت تعبیرات با قراین دیگر همراهست و نشان می‌دهد که مولانا در هنگام نظم آن قسمت از مثنوی احتمالاً با اقوال غزالی دراحیاء علوم‌الدین یا کیمیای سعادت سروکاری داشته است. از جمله اینکه اشارت به تعبیر **کَلّمینی یا حُمَیرا** وقول **اَرِحْنا یا بَلال**، در مثنوی* با هم قرین است(§ ۲۱۴ پ) یادآور موضعی از کلام غزالی است که در آن نیز هردو تعبیر با هم به عنوان حدیث ذکر می‌شود[۱۸]. چنانکه اشارت مثنوی* در توفیق میان این حدیث که: **اَلرضا بالْکُفرِ کُفرٌ**، وحدیث دیگر **مَنْ لَمْ یَرضَ بقضائی فلیَطْلُبْ رَبّاً سِواک**، با جزیی تفاوت در بیان‌وی(§ ۲۱۱ب)که‌ناشی ازابتکارشاعرانهٔ مولانا در طرح مسأله از قول سائل مجهول است، در کلام غزالی[۱۹] هم به صورتی مشابه مطرح است و جوابی مشابه با قول مولانا نیز دارد و این هردو نکته ممکن است نشان توجه خاص مولانا به مقالات غزالی باشد. خ

به هرحال با آنکه نام غزالی در مثنوی به بیان نمی‌آید تعداد قابل ملاحظه‌یی از مقالات و تعبیرات وی در مثنوی هست. اینکه مولانا نام صاحب قولی را ذکر نکند و یا با تمام لوازم و نتایج آن قول توافق نداشته باشد مانع از آن نیست که با اقوال و آثار صاحب آن قول آشنایی یافته باشد وحتی بی‌آنکه اشارت یا نقدی را لازم بداند پاره‌یی از اقوال او را که با اندیشهٔ خود وی توافق و تناسب دارد، درطی کلام خویش به بیان آرد، چنانکه در مورد شیخ اکبر محیی‌الدین ابن‌عربی هم طرز تلقی مولانا از همین‌گونه است. د

۲۶۲/ ۱ و ۲ـ احیاء ۲۳/۳ ، ۲۲/۱ ۳ـ کیمیای سعادت ۵۹/۱ ۴ و ۵ و ۶ـ احیاء ۷/۳ ، ۲۱/۳ ، ۸/۳ ۷ و ۸ـ کیمیای سعادت ۱۰۹/۱ و ۱۲/۲ و ۱۷/۲ ، ۵۵۹/۲ ۹ـ احیاء ۲/۳ـ ۱۰ و ۱۱ـ کیمیای سعادت ۳۴۰/۲ ، ۵۸۱/۲ ۱۲ـ مآخذ قصص /۶۷ ۱۳ـ معارف برهان محقق /۳-۲ ۱۴ـ فروزانفر، تعلیقات معارف برهان /۱۰۶ ۱۵ـ الفخری، طبع درنبورگ /۶۱ ۱۶ـ نیکلسون، شرح ۲۱۳/۱ ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ـ کیمیای سعادت ۵۱۷/۱، ۳۰۵/۱ ، ۷/۲ـ ۶۰۶

۲۶۲/* ب: ۲۸۳۴/۱ ، ۱۱۳۱/۱ پ: ۲۲۱۰/۲ ت: ۳۴۶۶/۱~ ، ۳۷۲۱/۴~ ، ۱۲۶۰/۳ ث: ۳۱۰/۱ ، ۳۰۸/۱ ج: ۲۸۷۶/۱ ، ۳۰۷۹/۳ ، ۲۷۹۲/۱ مقایسه با ۲۵۷۸/۴ ، ۲۵۷/۴~ ، چ: ۲۸۲۱/۱ ، ۱۲۲۷/۲~ ح: ۲۱۵۶/۲ ، ۳۷۲۱/۱~ خ: ۱۹۷۲/۱ ، ۱۳۶۲/۳~

۲۶۳

ارتباط با شیخ صدرالدین قونوی (وفات ۶۷۳) شارح فصوص الحکم و مروج طریقهٔ ابن‌عربی در قونیه (§ ۴۶ ح) که هر چند شاید در اوایل حال بین او با مولانا چندان صفایی وجود نداشت، سرانجام به دوستی متقابل انجامید، نمی‌توانست مولانا را از آثار ابن‌عربی و لامحاله از زبدهٔ آراء و عقاید او درفصوص و فتوحات مکّیه بی اطلاع گذاشته باشد و یا از آراء و تعالیم خود او که خویشتن را شریک اذواق و مواجید شیخ خویش می‌خواند بیخبر نهاده باشد.

الف درواقع برحسب تفسیری که بعضی شارحان ترک از جمله صاری عبدالله و شمعی و سروری کرده‌اند، مولانا در یک بیت مثنوی*، آنجا که به تعبیر المعنیٰ هوالله اشارت می کند و گوینده آن را «شیخ دین» و «بحرمعنی های ربّ العالمین» می‌خواند، به همین شیخ صدرالدین نظر دارد واین تفسیر را بعضی شارحان هندی ازجمله محمدرضا و ولی محمداکبر آبادی قابل تأیید نیافته اند و بعضی هم مراد ازین تعبیر را ابوالحسن خرقانی یا جُنَید یاحتی شمس تبریزخوانده اند[۵۵].

ب البته اشارت مولانا درینجا آن اندازه خالی از ابهام نیست که تا نصّ صریح درین باب به دست نیاید حقیقت مقصود وی را بتوان از روی قراین قطعی به طور یقین تعیین نمود. خاصه که درین باره گه گاه احتمال های دیگر هم به خاطر می آید که برخی از آنها نیز خالی از قوّت به نظر نمی رسد. از جمله ممکن است مراد از شیخ دین درین تعبیر بهاء ولد باشد که در تعدادی از فصول معارف او مضمونهایی که مفهوم «المعنی هوالله» یا لوازم آن را القاء نماید هست[۵۶] و با توجه به تکریم و اعتقاد فوق العاده‌یی که مولانا و مریدانش درحق بهاء ولد داشته اند، اگر گوینده در نزد این مریدان که خود وی برحسب روایت معارف والد را گه گاه برای آنها شرح و تفسیر می کرده است از وی به شیخ دین تعبیر نموده باشد و به آنچه در ضمن تفسیر وی از آنگونه اقوال والدش درذهن مخاطبان خاص مثنوی «معهود» بوده است اشارت کرده باشد البته غرابتی ندارد.

پ اما اعتماد برین احتمال قراین و شواهد بیشتر و روشنتری لازم دارد که نیست. و در هر حال اگر مراد مولانا از شیخ دین درینجا وی و یا شیخ محیی الدین عربی که درکلام وی نیز چیزی فریب به مضمون «المعنی هوالله» هست نباشد[۵۷]، به احتمال قوی مراد مولانا باید شیخ صدرالدین باشد. اینکه بعضی این اشارت را به شیخ ابوالحسن خرقانی مربوط دانسته اند، با آنکه مولانا درموضع دیگر مثنوی* نیز از شیخ خرقان به همین تعبیر یاد می کند، به علت بُعْدِ عهد شیخ و فقدان اشارت سابق،

مستبعد به نظر می رسد، و هر چند شیخ خرقانی ضمن نقل یک واقعهٔ روحانی خویش که از مقولهٔ معراج دمه های با یزید بسطامی[۵۸] است خویشتن را از «هواللهیان» می خواند مفهوم هواللهی درین تعبیر با آنچه در عبارت المعنی هوالله در نقل مولانا آمده است ارتباطی ندارد و نمی توان مثل بعضی از اهل تحقیق به استناداین تعبیرمراد مولانا را درین عبارت، شیخ ابوالحسن خرقانی پنداشت. ت

درهر حال به نظر می آید اسناد این تعبیر به صدرالدین قونوی هم، با آنکه ظاهر روابط مولانا با حوزهٔ اصحاب او در قونیه چندان مقتضی آن نیست، باز به کلّی مستبعد نباشد، و هر چند تعبیر شیخ دین اینجا در مثنوی درمعنی شیخ کامل و احیاناً شیخ شریعت به کار رفته است و شاید به همین سبب باشد که مؤلف فانح الابیات هم درین اشارت هیچ وجهی برای تخصیص به شخص معین نمی یابد، اینکه در ینجا اشارت مولانا به شخص صدرالدین بوده باشد با وجود غرابت غیرمحتمل نیست. ث

درحقیقت غیر از آنکه اشارت به معنی های ربّ العالمین ممکن است ناظر به تفسیر امّ الکتاب شیخ واشتمال آن برلطایف معنی ربّ وربّ العالمین در بیان بوده باشد، اینکه در یک موضع دیگر مثنوی★ هم محتمل است، چنانکه مؤلف المنهج القوی خاطرنشان می سازد، باز از همین تفسیر شیخ صدرالدین اخذ مضمون کرده باشد[۵۹]، این احتمال را بیشتر قابل تأیید نشان می دهد. ج

به هرصورت درعبارت منسوب به شیخ ممکن هم هست نظر به مورد خاصی از تفسیر وی نباشد بلکه تنها به آنچه درآن ایام در قونیه از مذاکرات وافادات مجلس شیخ درین باب نقل شده است و مخاطبان خاص مثنوی هم با آن آشنا بوده‌اند ناظر بوده باشد. آیا بعیدست که شیخ در مجلسی از یاران این تعبیر را وقتی ضمن تفسیر ابیات ابن عربی در آخر فص آدمی از فصوص الحکم[۶۰] تقریر کرده باشد؟ چ

بدون شک اینکه یکچند بین مولانا با صدرالدین صفایی نبوده است و یاران شیخ احیاناً از پیش خود یا از زبان او در مثنوی مولانا طعن می کرده اند و مولانا را به ردّ و جواب وامی داشته اند به هیچ وجه مستلزم آن نیست که گویندهٔ مثنوی از شیخ الاسلام ولایت و از محدث و فقیه و مفسّر مشهوری که مورد توجه و تکریم اکابر عصر هم بوده است با حرمت و تکریم یاد نکند و ذکر قولی از او را بهانه یی برای اظهار محبت در حق او نسازد، و پیداست که نقل و شرح یک عبارت از شیخ در مثنوی و اظهار تحسین و تکریم در حق او نیز به هیچ وجه در معنی توافق درسایر اقوال و قبول تام و تمام جمیع تعالیم او نیست. وتوافق مولانا را با مشرب اصحاب شیخ نیزالزام نمی کند. ح

★/۲۶۳ ب: ۳۳۳۸/۱ ت: ۲۱۱۹/۶ ج: ۴۱/۳

۲۶۴ به هرحال اگرهم این اشارت مثنوی به شیخ صدرالدین مربوط نباشد مراودهٔ مولانا باوی وقوف گویندهٔ مثنوی را برجوهر تعلیم وی که تقریری از آراء ابن‌عربی باشد محتمل می‌سازد. درواقع هرچند از این معنی که شمس تبریز بر ابن‌عربی گه‌گاه طعنها دارد و ظاهراً او را از متابعت شریعت خارج می‌پندارد عدم توافق مشرب مولانا را با طریقهٔ ابن‌عربی هم می‌توان استنباط کرد، باز عدم توافق تام با مشرب ابن‌عربی، که بروفق روایت افلاکی جلال‌الدین محمد نسبت به کتاب فتوحات مکّیّهٔ او هم لحن تکریم و اعتقاد نشان نمی‌دهد [۶۱]، امکان آشنایی مولانا با آن را نفی نمی‌کند. این آشنایی هرچند منجر به توافق در مشرب نمی‌شود درفکر و بیان مولانا هم گه‌گاه مجال انعکاس دارد، و اگرچند مثنوی را نمی‌توان آنگونه که بعضی شارحان خواسته‌اند بروفق تعلیم ابن‌عربی شرح و تفسیر کرد، از توجه به تأثیر یا انعکاس برخی مقالات ابن‌عربی هم در اندیشهٔ مولانا نباید غافل شد. به هرحال مشابهت برخی مواضع مثنوی با مقالات و تعبیرات محیی‌الدین نکته‌یی است که توجه بدان درفهم پاره‌یی دقایق مثنوی به محقق کمک می‌کند.

الف برخلاف کتاب فصوص که عرفان نظری اهل تصوف و از مقولهٔ حکمت و کلام صوفیه محسوبست، مثنوی مولانا متضمن عرفان عملی است و خود وی آن را وسیله‌یی تلقی می‌کند که مخاطب را از طریق عمل به کمال می‌رساند، نه اینکه مثل حمایل زینت و زیب برو سینهٔ اهل بحث و نظر باشد[1]. ازین‌رو کسانی از شارحان که سعی کرده‌اند تا مثنوی را در پرتو تعلیم فصوص الحکم ابن‌عربی تفسیر و تأویل کنند درواقع روح و جوهر مثنوی را که متضمن حصر توجه به تجارب روحانی و احوال و مقامات سلوک عرفانی است نادیده گرفته‌اند.

ب حتی آنها هم که در عصر خود مولانا و درحالی که هنوز مثنوی به نیمهٔ راه خود نرسیده بود درآن طعن می‌کرده‌اند و آن را از اسرار بلند که اولیا از فراسوی آن سمند همت می‌جهانند خالی می‌دیده‌اند*، ظاهراً کسانی بوده‌اند که در قونیه با حوزهٔ شیخ صدرالدین مربوط بوده‌اند وغوامض فصوص را از تلقین شیخ یا از فتوحات ناشی از برکت صحبت وی قابل استنباط می‌یافته‌اند [۶۲] و به هرحال عرفان را عبارت از آنگونه مقالات مذکور در «فصوص» و «فتوحات» می‌پنداشته‌اند و آنچه را مثل مثنوی متضمن پیروی از ظاهر شریعت می‌یافته‌اند درقیاس با تعمیقات و تحقیقات مذکور در حوزهٔ شیخ صدرالدین اساطیر بی‌اهمیت و افسانهٔ پست و نژند می‌خوانده‌اند (§ ۱۵۱ ب و مابعد).

پ

درواقع خود شیخ صدرالدین هم به این نکته که آنچه می گوید اذواق و مواجید خود وی باشد و کلام دیگران و حکایات سابقان را تکرار ننماید اهمیت خاص می دهد و در **فکّ ختم الفص المحمدی** از کتاب فکوک[۲] از این معنی که آنچه در این مسأله به بیان می آرد به ذوق و ادراک هیچ کس از قدما مدیون و مربوط نیست و درهیچ کتابی هم نظیر آن نیامده است به خود می بالد و در کتاب **نصوص**[۳] هم تصریح می کند که وی هرگز در کتب خویش سخن خود را با اقوال دیگران نمی آمزد وحتی در آنچه از اقوال شیخ خود نقل می کند نیز[۴] شریک اذواق شیخ و نه تابع و شارح صرف اقوال اوست و اینهمه نشان می دهد که وی نقل احوال و اذواق دیگران را که در مثنوی ضمن نقل حکایات معمول بوده است به چشم تقدیر و تحسین نمی نگریسته است و ناچار اتباع و اصحاب وی نیز ذکر مقالات دیگران را در کلام مولانا نشانهٔ ضعفی تلقی می کرده‌اند و اگر آن را افسانه اساطیر خوانده باشند با این طرز تلقی آنها از مسأله ،غرابتی ندارد. ت

معهذا نقل مقالات دیگران درکلام مولانا هم در نزد اصحاب خود وی از باب ذکر امثال تلقی می شده است و در مثنوی هم مثل قرآن تمثل به قصص و امثال هدف عملی دارد و اصحاب مولانا و خود وی مثنوی را انموذج تصوف عملی تلقی می کرده‌اند و به جنبهٔ نظری در تصوف اهمیت نمی داده‌اند تا اشتمال آن را برقصص و امثال سابقان نقطهٔ ضعفی برای آن بشمرند. از ین روست که مولانا قول طعّانه را در ین باب، از تنگ چشمی و بدسگالی منکران ناشی می داند و با اینهمه در حق شیخ صدرالدین هم به تصریح و تعریض هیچ قولی که حاکی از رنجیدگی باشد برزبان نمی آرد. ث

از جوابی که مولانا به این طاعنان می دهد و در دفع و ردّ طعن آنها مثنوی را از حیث اشتمال برحکایات انبیاء وراه‌شریعت به قرآن مانند می کند★ پیداست که وی مثنوی را برتر از آن می داند که به علم بحثی (§ ۲۹۲ الف مابعد) محدود بماند و این جمله معلوم می دارد که روح و جوهر مثنوی در نزد خود مولانا هم ورای مباحث عرفان نظری امثال محیی الدین تلقی می شده است، لاجرم کسانی که بخواهند آن را بر وفق تعلیم فصوص تفسیر نمایند درواقع طریق کسانی را رفته‌اند که مولانا آنها را طعانه می خواند★ و اقوال و دعاوی آنها را با شیوهٔ بیانی که تحدّی شاعرانهٔ سعدی در بوستان[5] را به خاطر می آورد، با تدقیقی که در همین دفع اعتراض می نماید به شدت نقد ورد می کند. ج

۱/۲٦٤—زندگانی مولانا /۱٦۲ ۲— حاشیهٔ شرح منازل /۲۹۵ ۳— ضمیمهٔ شرح ←

۲۶۵ باری چون ارتباط دوستانه با شیخ صدرالدین و ملاقات احتمالی با ابن‌عربی در دمشق و در طیّ سالهای تحصیل مولانا، ظاهراً گوینده مثنوی را با برخی مقالات ابن‌عربی آشنایی داده است و نوادر و طامات ابن‌عربی هم که نزد بعضی از متشرعهٔ عصر مطعون بوده است گه‌گاه در السنه و افواه متصوفه نقل می‌شده است، انعکاس پاره‌یی از آن مقالات خاصه آنها که به محیی الدین اختصاص ندارد و نظیر آنها از دیگران هم نقل می‌شده است، در مثنوی، مایهٔ تعجب نیست. فی المثل وقتی مولانا از زبان باز که رمزی از انسان کامل است غربت وی را در بین جغدان اهل حس به بیان می‌آورد، هرچند برای اجتناب از انتساب به قول وحدت وجود تصریح می کند که وی با سلطان هیچ‌گونه تجانس ندارد باز خاطرنشان می کند که وجود وی خاک پای سلطان است اما این خاک نشان پای سلطان را نیز دارد★. اینجا تعبیر نشان پای حق برخاک وجود انسان کامل در بیان مولانا یادآور تعبیری است که ابن‌عربی درمورد مشابه از نشان حق در وجود انسان به عنوان مُهر و خاتم الهی می کند و آنچه توجه مولانا را به این تعبیر، محتمل نشان می دهد ذکر عنوان مُهر و خاتم است. درموضعی دیگر که هم درتقریر مقام شیخ است و اینکه تأثیر او به نشان نقش مُهر بر موم وجود مرید می ماند★ باز مثل ابن‌عربی نظر به بیان این نکته دارد که قلبِ شیخ، مُهرِ حق را که نشان اسماء و صفات الهی است دارد و برقلب مرید تأثیر آن مثل نشان مُهر باقی می ماند یا به تعبیر ابن‌عَرَبی در فَصّ آدمی از فصوصُ الحِکَم: **فَهُوَمِن العالَم کَفَصِّ الخاتَم مِنَ الخاتَم وَهُوَمَحَلُّ النَّقشِ وَالعَلامَةُ الّتی بهایَختِمُ المَلِکُ علی خزائنِهِ.** همچنین وقتی مولانا درباب پیران راستین که خاصان و اولیاء حق هستند می گوید که عالم هنوز وجود نداشت و جان آنها غرقه در دریای جود بود★، طرز تلقی وی از اولیاء حق یادآور قول ابن‌عربی است که در فصّ شیثی از فصوص الحکم می گوید: خاتم الاولیاء مقام ولایت داشت در حالیکه آدم هنوز میان آب و گل بود [۶۳]. معهذا آنچه را ابن‌عربی مختص به مرتبهٔ خاتم الاولیاء می داند مولانا توسّعاً درحق همهٔ پیران راستین صادق می داند و این از آن‌روست که مسألهٔ ختم ولایت در تعلیم مولانا مطرح نیست.

الف طرفه آنست که قسمتی از آنچه مولانا در باب ماهیات و عدم می گوید نیز

منازل/۲۸۱ ٤—حاشیهٔ شرح منازل/۲۳۷ و ۲۰۸ ۵—بوستان، باب پنجم، طبع فروغی /۱۵۳ و مابعد

۲۶٤/★ پ: ۴۲۳٤/۳~ ج: ۴۲۳۷/۳ ، ۴۲۳۲/۳

یادآور بعضی مقالات ابن‌عربی در باب اعیان ثابته به نظر می‌رسد اما حاصل بیان آنها در نهایت از یکدیگر فاصله می‌یابد. از جمله اینکه یکجا، آنچه را گلستان عدم می‌خواند به عالم بیخودی تعبیر می‌کند*، ظاهراً مبتنی برین قول است که چون ماهیات وتعینات در مرحلهٔ عدم، تمایز ندارند در مرتبهٔ بیخودی هستند و اینکه جای دیگر به مخاطب خاطرنشان می‌کند که تو قبل از وجود حاضر درعدم پای افشرده بودی ومی‌پنداشتی که هیچ چیزی نمی‌تواند ترا درآنجا از جای خویش حرکت دهد*، نشان می‌دهد که مولانا ماهیّات و تعیّنات را در عدم ثابت و متحقق می‌پندارد وتحقق وجودی آنها را عبارت از خروجشان از آن مرتبه می‌داند و این خود تعبیری دیگر به شیوهٔ خاص مولاناست از نظریهٔ اعیان ثابته فی العدم، به بیانی که مخصوص اوست. ب

همچنین این نکته که مولانا حقیقت کاینات را در عالم عدم، در علم حق دارای صورت واقعی آنها می‌داند و آنچه را فی المثل در عالم ظاهر و حاضر نطفه‌یی بیش نیست در نزد حق صورت واقعی شخص معین می‌داند* قرابت طرز تلقی او را با نظریهٔ اعیان ثابته فی العدم نشان می‌دهد، هرچند مفهوم عدم آنگونه که نظریهٔ وحدت وجودی ابن‌عربی آن را الزام می‌کند با آنچه نزد مولاناست* تفاوت دارد و مولانا حتی ماهیات را که همان اعیان ثابتهٔ ابن‌عربی است در پیش چشم عارف در حال ظهور عیان می‌یابد* و بدینگونه، تشابهی که در مسألهٔ عدم و ماهیات بین قول مولانا با تعلیم ابن‌عربی به نظر می‌رسد به توافق در تمام لوازم آن منجر نمی‌شود. پ

بدون شک الفاظ و اصطلاحات واحد در نزد مولانا و ابن‌عربی هست اما همواره متضمن مفهوم واحد نیست. فی المثل لفظ عین در مثنوی* در مفهوم تجلّی ظهوری، آنگونه که نزد ابن‌عربی معمولست نیست و هرچند ابن‌عربی در رسالهٔ تدبیرات، انسان کامل را مرکز دائرة‌الکون می‌خواند[1]، عنوان صاحب مرکزان در مثنوی* در مفهوم اولیاء ابدال بالضروره مأخوذ ازین تعبیر ابن‌عربی نیست. همچنین آنجا که مولانا حق را از وصف توحید هم منزه وفایق می‌داند و هرگونه وصف را در حق وی مُشرکانه می‌یابد*؛ هرچند قول ابن‌عربی را آنجا که در آغاز فصّ نوحی، جناب الهی را از تنزیه هم تنزیه می‌نماید و قول به تنزیه را در حق حق نوعی تحدید و تقیید می‌داند و به همین سبب، قایل به تنزیه را جاهل یا بی‌ادب می‌خواند [٦٤] به یاد می‌آورد، از تفاوتی که در طرز تقریر و در حاصل قول وی با کلام شیخ هست پیداست که مسألهٔ اخذ و اقتباس درمیان نیست. ت

در برخی موارد اقوال مولانا با کلام شیخ شباهتهایی در تعبیر یا در مضمون پیدا می‌کند که بیش از حد توارد به نظر می‌آید، اما باز احتمال اخذ و اقتباس هم در

آنها چندان قوی نیست. فی المثل در تقریر این معنی که تمام ذرات عالم سمیع و بصیرند* و کسانی که حرکت و حیات جماد را در ین عالم منکرند آن را در حشر که به حکم قرآن کریم (٦٤/٢٩) دار حیات محسوب است معاینه خواهند دید*، با آنچه شیخ در فصّ سلیمانی به همین مناسبت یاد می کند [٦٥] شباهت بارز دارد؛ و آنچه در بارهٔ نوح بر سبیل مبالغهٔ شعری می گوید، که خدا هم منت او می کشد* یاد آورد فحوای یک قطعهٔ شیخ در فصّ ابراهیمی و قطعه‌یی دیگرش در فصّ عیسوی است، که این هر دو قطعه اهمیت نقش انسان کامل را در ظهور اسماء و تجلیات الهی با لحنی مشابه به بیان می آورد، [٦٦] با وجود کثرت شباهت در معنی، طرز تقریر در آنها چنان نیست که احتمال اخذ را مرجع نماید.

ث در بسیاری موارد هم اگر بین گفتهٔ مولانا با بعضی مقالات ابن‌عربی توافق یا تشابه هست غالباً باید ازمقولهٔ تواردباشدو درلوازم ونتایج قول هم بین آنها توافق نیست. فی المثل وقتی مولانا پیامبران را در بین امتان به مردمک چشم تشبیه می کند که چون خُرْد به نظر می رسد هرکسی نمی تواند به بزرگی آن راه ببرد*، این تشبیه مردمک درمورد انبیا یادآور تعبیر انسان العین است که ابن‌عربی در فصّ آدمی در باب انسان کامل می آورد [٦٧] اما این تشابه ظاهری تواردی جزئی بیش نیست و مولانا در ین موضع خاص نظر به این نکته که حق از طریق انسان کامل به خلق می نگرد ندارد.

ج همچنین وقتی مولانا در قصهٔ خدوانداختن خصم برروی مبارک امیرالمؤمنین علی، از زبان امیر در خطاب به این خصم می گوید نقش حق را هم به امرحق باید شکست*، بیان وی یادآور قول ابن‌عربی در فصّ یونسی است که می گوید چون خداوند خلق را برصورت خویش آفرید هیچ کس جز او نباید آن نقش وی را درهم شکند و حتی کفار نیز بنیان الرب هستند و درمورد آنها هم باید این نکته را درنظر داشت [٦٨].. معهذا به نظر نمی آید در ین مورد مولانا از اشارت ابن‌عربی متأثر باشد، چرا که ابن‌عربی در تبیین این دعوی استناد به یک حدیث قدسی می کند که به موجب آن وقتی داود خواست مسجد اقصی را بنا کند هرچه می ساخت تباه می شد و کار بنایش پیش نمی رفت، چون به درگاه حق تضرع کرد، ندا آمد که این خانهٔ من بردست کسی که خون بسیار ریخته باشد بنا نخواهد شد. داود گفت خدایا نه آیا آن خونها که من ریختم به خاطر تو بود؟ جواب آمد که نه آیا آنها بندگان من بودند؟ این حدیث قدسی که ابن‌عربی نقل می کند و آن را مستند قول به ضرورت بر ابقاء نفوس تلقی می نماید ظاهراً به نظر مولانا جلال‌الدین نرسیده باشد و یا گویندهٔ مثنوی به هنگام نظم این قصه* متذکر فحوای چنین حدیثی نبوده باشد. به هر حال ظاهراً

ازهمین روست که وقتی مولانا قصهٔ بنا کردن مسجد اقصی را بیان می کند، آنچه را در باب خطاب حق به داود و اینکه مسجد بردست او ساخته نخواهد شد به بیان می آورد، بدینگونه توجیه می کند که داود بی هیچ جرمی و تنها با آواز دلکش خویش خلقی بیشمار را هلاک کرده است* و پیداست که اینجا کسانی که از شورو بیخودی درسماع آواز داود جان می دهند اهل ایمانند نه کفار. اما آنچه ابن عربی آن را موجب عتاب خداوند در حق داود می سازد اقدام او درجنگ با کفّار و در قتل اعداست که هر چند کشتن آنها برای نشر دین حق باشد باز آنها به تعبیر ابن عربی بنیان الرب بوده‌اند و داود می بایست برنفوس آنها ابقاء کرده باشد. بدینگونه معلوم است که وقتی گویندهٔ مثنوی می گوید که نقش حق راهم به امر حق باید شکست، و زجاجهٔ دوست راکه به هرحال نفحهٔ الهی آن را به نور الهی روشن می دارد جز با سنگ دوست نباید شکست، متأثر از ین قول ابن عربی نیست. به علاوه اصل قول به ابن عربی و حتی به صوفیّه هم اختصاص ندارد و نظیر آن در کلام ناصر خسرو علوی و در قول طوماس قدیس حکیم اسکولاستیک ارو پایی هم هست[2]. با اینهمه ازمطالعهٔ مثنوی برای محقق هشیار تردیدی باقی نمی ماند که مولانا با مقالات ابن عربی آشنایی دارد و بی آنکه هیچ جا از وی پیروی کند، در بعضی موارد ممکن است به طور ناآگاه از آن مقالات متأثر هم شده باشد. چ

٢٦٦

از سایر مقالات صوفیه که درمثنوی به اشارت یا تصریح مطرح می شود اعتذار ابلیس، وحدت جوهری ادیان، و اهمیت معنی حروف ابجد را باید ذکر کرد. در اشارت به مسألهٔ اخیرست که در مثنوی* ضمن تأکید دراهمیت معنی ابجد، مولانا از عدم توجه و وقوف عام بر اسرار آن سخن می گوید. در باب ابجد و معانی حروف، صوفیه آراء و اقوالی دارند که با آنچه درنزد علماء لغت و ادب[1] شایع است تفاوت دارد و مذاهب حروفیه و نقطویه [٦٩] از بسط و توسعهٔ آنها باید ناشی شده باشد. اما جزئیات این مباحث در مثنوی مطرح نیست و تأکید در اهمیت اسرار

١/٢٦٥ ــ ابن عربی ، رسائل صغار ، طبع نیبرج /١٢٨   ٢ــتاریخ در ترازو/ ٢٩٠

٢٦٥/★ الف: ١١٧٥/٢ ، ١٣٢٥/٢ ، ١٦٨/٢   ب: ٢٩٤٢/٣ ، ٣٦٧٩/١   پ: ١٢٤٣/١ ، ١٣٦١/٦ ، ٣٦٥١/٣   ت: ١١١٤/٢ ، ١٦٨٠/١ ، ٢٠٣١/٦   ث: ١٠١٩/٣ ، ١٠٠٨/٣ ، ١٤١٣/٤   ج: ١٠٠٤/١   چ: ٣٩٧٩/١ ، ٣٨٨/٤- ، ٣٩٢/٤-

حروف نزد مولانا ظاهراً متضمن قول به اینگونه اقاویل نباید باشد.

الف مسألهٔ وحدت ادیان هم که مولانا آن را مستند به وحدت و اتحاد ارواح انبیا* واستغراق آنهادر پرتونوراحمد* می داندنزد حلاج و عین القضات هم سابقه دارد، اما مولانا که اختلاف پیروان ادیان الهی را ظاهری و لفظی تلقی می کند* مسألهٔ وحدت جوهری ادیان را تاحدی که مثل حلاج و عین‌القضات آیین یهود و کیش نصاری و شریعت اسلام همه را نام‌های مختلف یک حقیقت واحد بخواند [۷۰] پیش نمی رود، و آنچه در ین باب در روایات مناقب نویسان به اقوال وی منسوبست در مثنوی نیست.

ب قول به اعتذار ابلیس هم هرچند در قصهٔ ابلیس و معاویه درمثنوی* مطرح می‌شود مولانا تابه آنجا که به تعبیر ابن‌الجوزی[۲] تعصب ابلیس خوانده شود و مثل آنچه در کلام حلاج و شیخ احمد غزالی و عین القضات همدانی آمده است [۷۱] ابلیس را تبرئه نماید نمی کشاند.

پ

۲۶۷

مولانا به معارف بهاء ولد که از آن تعبیر به فواید والد می کند و همچنین به معارف سیّد برهان محقق ترمذی و مقالات شمس هم در بعضی مضمونهای مثنوی مدیون است و با توجه به این نکته که در تربیت وی نیز نقش این دو سه تن اهمیت بسیار دارد، شباهت بعضی اقوال او با مقالات آنها خلاف انتظار نیست بلکه امری طبیعی هم هست.

الف درمورد معارف بهاء ولد از بعضی روایات چنان مستفاد می شود که مولانا آن را به اشارت سید محقق بارها خوانده بود و با آنکه بعدها هم شمس تبریز یکچند وی را از اشتغال بدان منع می کرد، در بعضی مجالس خویش نیز آن را برای اصحاب[۱] تقریر می نمود و البته این مایه خوض و تأمل می بایست در سخن وی تأثیر هم گذاشته باشد. از ینجمله است فی المثل، هم حکایت آن عاشق* که‌شب‌بیامد برامید وعدهٔ معشوق و بعضی از شب منتظر بود خوابش در ربود چون معشوق آمد و او را خفته یافت گردکانی چند در جیب وی کرد که تو طفلی گردکان بازیت باید عشق بازی را نشایی*، مأخوذ از معارف بهاء ولد[۲] می نماید، هم داستان آن غلام نمازباره* که در مسجدی دیر بماند و چون خواجه اش وی را آواز داد که از مسجد بیرون آی جواب داد

۲۶۶/ ۱— الفهرست ۸/—۷ ۲— المنتظم ۲۶۰/۹

۲۶۶/* الف: ۲۷۲۸/۱ ب: ۳۲۶/۱ ، ۱۱۰۶/۱ ، ۳۶۸۱/۲- پ: ۲۶۰۴/۲-

که مرا رها نمی کنند خواجه پرسید کیست که که ترا رها نمی کند تا بیرون آیی گفت آنکس که ترا رها نمی کند تا به مسجد درآیی، نیز باید از معارف بهاء ولد[۳] اخذ شده باشد. همچنین این معنی که عُمَر در جواب سؤال رسول قیصر از مجرّد سؤال وی* استدلال بروجودفایده‌یی مکتوم در امر هبوط روح در جَسَدْ می نماید و می گوید وقتی تو که جزو وجودی کارَت از حکمت و فایده خالی نیست حق که کلّ وجودست چگونه کارش از حکمت و سرّی خالی تواند بود*، طرز استدلال و فحوای مضمون از معارف بهاء ولد[۳] مأخوذست؛ چنانکه این نکته هم که وقتی عوالم و منازل تکامل را از نیسی تا هستی بر مخاطب می‌شمرد به وی خاطر می‌سازد که از تمامِ این منزلها چیزی در خاطرت نمانده است*، از نظیر مضمون که در معارف بهاء ولد[۴] آمده است باید مأخوذ باشد. همچنین این نکته که آفتاب و ماه را خداوند همچون دو گاو سیاه یوغ بر گردن می نهد*، هر چند نزد بعضی مبنی بر حدیث هم هست،[۵] ظاهراً مأخوذ از اشارهٔ بهاء ولد بوده باشد[۶]، و آنچه در تشنیع «دلیل» منکر دهری و تشبیه آن به آنچه نزد طبیب دلیل محسو بست می گوید نیز از فواید والد (§ ۱۲۰ب) مأخوذ به نظر می رسد.[۶] [۷۲] ب

از معارف سیّد برهان محقق هم غیر از حکایت خدو انداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی (§ ۲۶۵ چ) تعدادی مضامین دیگر نیز در مثنوی مجال انعکاس یافته است که از قدرت تأثیر و جاذبهٔ کلامِ گوینده در وجود مولانا حاکی است. از ینجمله است آنکه مولانا یکجا به مناسبت کلام، اناالحق گفتن فرعون را با اناالحق حلاج می‌سنجد* و خاطرنشان می کند که آن «انا» را لعنة الله در عقب بود و این یک را رحمة الله در پی. اینجا با آنکه معنی مشترک و عام به نظر می آید، چون تقریباً عین آن با الفاظ مشابه در معارف برهان محقق هم آمده است[۷]، به نظر می آید یادگاری از تأثیر صحبت سید بوده باشد؛ چنانکه این معنی هم که عارف عاقل از لحن قول می‌تواند حقیقت حال اشخاص را بشناسد و فی المثل وقتی کوزهٔ سفالین می‌خزند به کوزه انگشت می زنند تا از طنین صدا شکسته را از درست بازشناسند* هر چند مضمون اخیر در نظم و نثر قدما سابقه دارد و غالباً ناشی از تجربهٔ زندگی هر روزینه است و نظیر آن از ذوجانس کلبی حکیم باستانی یونان هم نقل شده است [۷۳] باز این نکته که عین آن درمعارف برهان محقق هم مذکورست[۸]، شاید نشان آن باشد که این توجه مولانا به تجربهٔ کوزه از تأثیر کلامِ سیّد برهان خالی نباشد. پ

تأثیر سخنان شمس هم در مولانا، که تمامِ زندگی او در سی سال آخر عمرش

تحت تاثیر اوست، بیشک فوق العاده زیادست و به آنچه بین مثنوی با مقالات شمس مُشابه به نظر می‌رسد محدود نیست، اما ذکر نمونه‌یی چند از این موارد اهمیت مقالات شمس و سایر سخنان او را در فهم مثنوی نشان می‌دهد. ازجمله، هم قول منسوب به جالینوس درباب عشق وی به حیات دنیا(§ ۲۵۷ الف و مابعد) از مقالات شمس[۹] مأخوذست و هم قصهٔ مسافرت آن مسلمان با جهوذ و ترسا(§ ۱۷۷ چ و مابعد) با آنکه بیشک از روایات عامیانه مأخوذ به نظر می‌رسد ممکن است از مقالات شمس[۱۰] در خاطر مولانا راه یافته باشد. همچنین تمثیل معروف تخم بط و مرغ خانگی* هم هرچند نظیرش در بعضی روایات مربوط به اختلاف و کدورت مابین مجدالدین بغدادی و نجم الدین کبری نیز هست [۷۴] بعید نیست نزد مولانا از تأثیر مقالات شمس[۱۱] باشد؛ چنانکه تمثیل قلعهٔ یاغی* و اینکه وقتی قلعهٔ تن از دست دشمن نفس مستخلص شد در و یرانی آن اهتمام نباید کرد، با آنکه سابقهٔ آن در کلام غزالی (§ ۲۶۲ ث) هم هست، در مثنوی ممکن است از تأثیر مقالات شمس[۱۲] انعکاس یافته باشد.

به هرحال کثرت نسبی این گونه مقالات که از اقوال قدماء متکلمان و ت
فلاسفهٔ اقدمین گرفته تا قدماء صوفیه و معاصران و متأخران آنها، به صورتهای گونه گون در مثنوی انعکاس یافته است حاکی از تبحر مولانا و احاطهٔ وی برفنون و معارف عصرست، و البته اخذ و نقل این مضمونها خاصه با تصرف هایی که مولانا در تقریر آنها دارد به هیچ وجه برعمق واصالت بی نظیر کلام وی خلل و لطمه‌یی وارد نمی کند. نه آیا حکایت و شکایت نیِ او را هم هرکسی از ظن خود تفسیر می کند و
هیچ کس اسرار درون وی را چنانکه در نزد اوست نمی جوید؟ ث

۱/۲۶۷ — فروزانفر، مقدمهٔ معارف بهاءولد ۱/ید ۲و۳و۴— معارف بهاءولد، فصل ۱۷۷ ، فصل ۸۴ ، فصل ۷۸ ۵— احادیث مثنوی/۵۶ ۶—معارف بهاءولد، فصل ۱۹۱ ۷و۸—معارف سید برهان محقق /۲۶ ، ۴۲ ۹ تا ۱۲— مقالات شمس/ ۲۹۶ ، ۲۱۰ ، ۶۷ ، ۷۵

۲۶۷/★ ب: ۵۹۳/۶-، ۶۰۲/۶ ، ۳۰۵۵/۳ ، ۱۵۱۵/۱-، ۱۵۲۳/۱ ، ۱۲۹۰/۳ ، ۱۶۳۲/۲ پ: ۲۰۳۵/۵-، ۷۹۲/۳ ت: ۳۷۶۶/۲ ، ۳۱۰/۱

آتش عشق است کاندرنی فتاد

عشق و معرفت

۲۶۸ وقتی مثنوی با حکایت عشق و اشتیاق «نی» آغاز می شود و آنچه را «نقد حال ماست» در داستان عشق پادشاه و کنیزک به صورت رمز بیان می کند (§ ۲۸۲، ۲۸۳) پیداست که در ورای عشق صوری و جسمانی طالب عشقی است بزرگتر که هرگونه تعلقی را در سر راه بیابد نفی و محکوم می کند و عقل بحثی و علم ظاهر، را، که در ین داستان طبیبان بدنْ مَظْهَر آن به شمارند، از دریافت آن قاصر می یابد و بدینگونه نیل به کمالی را که غایت وجود انسان است فقط با عشق، اما عشقی که در محدودهٔ روابط جسمانی درنمی گنجد، برای وی ممکن می یابد نه با عقل و با علمی که بر عقل مبتنی است.

الف

البته در مثنوی هرگونه گرایش و کشش را که بین کاینات عالم هست مولانا نوعی عشق یا محبت تلقی می کند؛ چنانکه سوزش آتش نی و شور جوشش می را از عشق می داند*، عشق را لوت و پوت جانها می شمرد*، و محبت را امری می داند که تلخها را شیرین، مسها را زرین، دُردها را صافی، و دَرْدها را شافی می نماید*،صعود و عروج جسم خاکی را در معراج رسول و رقص کوه گران را در تجلّی طور ناشی از عشق می بیند*، و آنچه بحر را مثل دیگ به جوش می آورد و کوه را مثل ریگ می ساید و سقف فلک را شکاف می دهد و جسم زمین را به لرزه می اندازد، هم عبارت از عشق می داند، و همهٔ هستی را از دریا و کوه و زمین و آسمان مسخّر عشق می یابد و حتی خلقت تمام عالم را به سرّ عشق که اشارت حدیث لَوْلاکَ (§ ۲۱۲چ) تعبیری از آن است منسوب می دارد*.

ب

به علاوه هرچه اجزاء همجنس را به یکدیگر مجذوب می دارد و اضداد را در ترکیب به هم پیوند می دهد نیز در مثنوی جلوه‌یی از عشق محسوبست. درواقع

جاذبه‌یی که بین اجزاء همجنس هست همواره جزو را به سوی کُلّ می کشاند، اما غیر از میلی که اجزاء همجنس به همدیگر دارند، هر جزء به جزئی هم که هر چند بالفعل با آن متجانس نیست لامحاله قابلیت تجانس با آن را دارد نیز گرایش نشان می دهد، چنانکه آب و نان با جسم انسان از یکجنس نیستند اما چون جزء انسان گردند تبدیل به جسم انسانی می شوند، بدین سبب انسان به آنها میل و کشش دارد*. پ

بدینگونه هرشیئ به چیزی که بالفعل با آن تجانس دارد یا بالقوه در بین آنها قابلیت تجانس هست نوعی میل و گرایش نشان می‌دهد که از مقولهٔ عشق است، و این عشق آنها را به اتصال و اتحاد می‌خواند و به سوی کمال هدایت می کند*. در مقابل این میل نوعی میل دیگر هم وجود دارد که اضداد را به سوی هم جذب می کند و سبب می‌شود تا ماده ونر و دانه و خاک و آسمان زمین هم که بین آنها تجانس نیست با رشتهٔ عشق به هم ارتباط بیابند*، و همین میل است که از اجزاء و عناصر مختلف ترکیب واحد به وجود می‌آورد. ت

البته حکمت بالغه‌یی هم هست که ترکیب عالم را حفظ می کند، و اگر این حکمت که عنایت الهی تعبیری از آن است نباشد میلی که اجزاء همجنس را به سوی هم می کشاند ممکن است از مجموع اجزاء ترکیب واحد، هر جزوی را به سوی اجزاء مشابه و همجنس خویش در خارج از ترکیب منجذب و متصل نماید و منجر به انحلالِ ترکیب شود*. پس همانگونه که تجاذب بین اجزاء متجانس، عشق را در قلمرو ارکان و عناصر مسلّط می‌دارد، تجاذب بین اجزاء غیرمتجانس هم در اقلیم ترکیبات، عشق را مجال سلطه و نفوذ می‌دهد و بدینگونه کاینات عالم از کلّ و جزو وبسیط و مرکب هرچه هست مسخر عشق است و آنچه قدرت عشق را محدود می کند حکمت بالغه و عنایت کاملهٔ حقّ است که در عین حال نیروی عشق را وسیلهٔ حفظ بقاء عالم می‌سازد و اگر مشیت وی بخواهد همین عشق را وسیلهٔ انحلال ترکیبات عالم و رجوع اجزاء متجانس، به هم می‌سازد. ث

۲۶۹

در هر حال بین تمام اجزاء عالم پویه و کششی هست که عشق نام دارد، و چون درهمهٔ اجزاء جهان هست هرگز یک سویه نیست و ذرات و اجزاء کاینات را با شوق و میلی بی‌لجام به جستجوی یکدیگر وامی‌دارد که، عشق

۲۶۸/* ب: ۱۰/۱ ، ۳۰۳۴/۳ ، ۱۵۲۹/۲ ، ۲۵/۱ ، ۲۷۳۵/۵ پ: ۸۹۲/۱ ت: ۴۴۱۵/۳ ، ۴۴۱۴/۳~ ث: ۴۴۲۱/۳~

الف مستسقی است مستسقی طلب*.

البته کششی که عشق دارد در تمام کاینات از عناصر تا ترکیبات دو سو یه است. هیچ عاشقی جو یای وصل معشوقی نیست که معشوقش [۱] نیز در واقع جو یای او نباشد*، و از ین روست که معشوقان هم به نحوی خود شکار عاشقانند*، و همانگونه که در دل عاشق جز وجود معشوق نیست در دل معشوق هم آنچه هست وجود عاشق است*. پس در تمام عالم از قلمرو جماد تا اقلیم حباب انسانی عشق در تکاپوست*، و اگر عاشقان که در سنت عشق و شعر طالب و بیمراد تصو یر می شوند گرد وجود معشوقی که مراد آنهاست می تنند، این تنیدن از آنجاست، کآن مرادان جذب ایشان می کنند*. تفاوت در ین است که میل عاشقان، در دنیای روابط انسانی، به سبب مشکلهایی که درعشق برای آنها پیش می آید، آنها را ضعیف و لاغر می دارد؛ اما عشقی که در معشوقان هست آنها را خوش و فره می نماید، چرا که عشق معشوق با بی نیازی همراهست و عشق عاشق همراه است با نیاز*.

ب طرفه آنست که این تجر بهٔ نیاز، در کلام بهاء ولد هم هست و چنان می نماید که گو یندهٔ مثنوی، آمادگی خود را در عشق و درتجر بهٔ درد و نیاز آن تاحدی همچون یک میراث روحانی احساس می کند. نه آیا پدر نیز، مثل پسر،ز در ین باره می گو ید: «عشق و معشوق یکی اند و هردو عشقی دارند بر یکدیگر، اما عشق عاشق جانسوز بود و عشق و معشوق رخساره افروز بود، عشق رخسارهٔ معشوق را سرخ می کند و رخسارهٔ عاشق را زرد.»[1] و در واقع آنجا که عاشق از درد و محنتی که لازمهٔ حرمان و جستجوست نشانی در ظاهر خو یش ندارد، معشوق بی نیاز، که در نهان طالب و جو یای او هم هست، دعوی عشق او را چگونه باور تواند کرد؟ با اینهمه آنجا هم که عشق عاشق را نمی گدازد و زرد و لاغر نمی دارد نشان آنست که عشق و رنج با مزاج وی سازگاری دارد و غذای جان اوست [۲].

پ درهر حال این میل دو جانبه است که خاک و گیاه و باران و آفتاب و کاه و کهر با و نر و ماده را در تمام عالم به سوی هم می کشاند و عشق را نیروی محرّک تمام کاینات عالم می‌سازد. این عشق که قانون وجودست درهمهٔ عالم حاکم و قاهرست، و عشق جسمانی انسان نیز تا آنجا که فقط به غرایز و اعمال جنسی بین زن و مرد مر بوط است از همین مقوله است، و در ین مرحله از عشق که به قلمرو حیات حیوانی مر بوط است انسان با سایر انواع حیوان تفاوت ندارد.

ت معهذا در انسان عشقی هم هست که ناشی از ماهیت انسانی اوست و نه فقط در قیاس با عالم حیوانی بلکه در قیاس با عالم ملایک و اقلیم مفارقات و مجردات

هم مایهٔ امتیاز اوست، چرا که این عشق برشناخت مبتنی است و حتی ملایک هم، چنانکه از اشارت قرآن کریم (۳۱/۲) برمی‌آید، از شناخت جز بدان اندازه که به آنها تعلیم شده است بهره ندارند و اشارت **عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ** (۳۲/۲) آنها را به قدر انسان با قلمرو علم و شناخت امکان آشنایی نداده است. ث

بدینگونه عشقی که انسان را از سایر کاینات ممتاز می‌کند ناشی از نوعی دانش * و شناخت است که شاید آن را معرفت باید خواند و پیداست که این دانش از مقولهٔ آنچه به انسان زیرکی فیلسوفانه می‌دهد و مولانا در قصهٔ اعرابی و جوال ریگ* بدان اشارت دارد نیست. چرا که گویندهٔ مثنوی همین زیرک ساری فیلسوفانه را در وجود ابلیس مانع از نیل به عشق و آنچه مایهٔ امتیاز انسان است می‌داند*. همچنین این دانش از آنگونه علمی که در حدّ ظاهر متوقف می‌شود و به همین سبب از حقیقت فاصله بسیار دارد، و به خطا و فریبی مانند آنچه مرغ از صفیر صیّاد بدان دچار می‌شود* می‌انجامد، نیست. دانشی است که از سابقهٔ پیشین معرفت مابین ارواح ناشی است (§ ۳۳۵ ب وما بعد) وانسان که اشارت **عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ** او را بر تمام کاینات تفوق می‌دهد بدین علم اختصاص دارد. ج

۲۷۰

از همین‌روست که عشق انسانی با عشقی که تمام کاینات مسخّر آن است تفاوت دارد. و اینکه صوفیّه عشق انسانی را حتی آنجا که از مرحلهٔ صورت تجاوز نمی‌کند بر «مناسبت قدیمه» بین ارواح مبتنی می‌دانند، هرچند نزد آنها بیک حدیث نبوی مبتنی است، درطرز تقریری که ازمبانی آن کرده‌اند درعین حال تعبیری افلاطونی به نظر می‌آید. و جالب آنست که آنچه افلاطون درضمن یک محاوره (مهمانی ۱۹۰ و مابعد) از زبان آریستوفانس در باب مناسبت دیرینه‌یی که بین انسانها هست بیان می‌کند در نزد مسلمین هم منسوب به فلاسفه و منقول از آنهاست: گویند خداوند روحها را گرد و بر صورت کره‌یی آفرید، آنگاه آنها را دونیمه کرد و هرنیمه را در تنی نهاد، پس هرگاه تنی با تنی برخورد کند که نیمهٔ روح او درآن است بین آنها از این مناسبت قدیمه عشق پدید آید، و مردم برحسب نازک

۱/۲۶۹ــ معارف بهاءولد، فصل ۱۲۲

۲۶۹/★ الف: ۲۶۷۵/۶ ب: ۴۳۹۳/۳ ، ۱۷۳۹/۱آ ، ۲۶۷۹/۶ ، ۴۴۴۳/۳ ، ۴۴۴۴/۳ ، ۴۴۴۵/۳ ج: ۱۵۳۲/۲ ، ۳۱۷۶/۲ ، ۱۴۰۲/۴ ، ۱۵۳۴/۲

الف طبعی که داشته باشند از ین بابت تفاوت دارند[۱].

کسانی از صوفیه که این تعبیر افلاطونی را نقل کرده‌اند آن را سخن الحادیان یا ملحدان خوانده‌اند.[۲] اما اصل فحوای این اسطورهٔ تمثیلی را که بر موجب حدیث مربوط به آن محبت و عشق از مناسبت قدیمه و از تعارف ارواح ناشی است غالباً قابل استناد یافته‌اند، و اینکه ارواح را پیش از اجساد آفریده‌اند امری است که نزد آنها تعارف ارواح از آنجا ناشی است و مناسبت قدیمه که تعبیری از آن است با مفهوم افلاطونی شناخت و تذکر ارتباط می‌یابد.

ب بدینگونه است که نزد صوفی «مناسبت قدیمه» موجب نوعی دانش و شناخت می‌شود که خود بروفق یک تعبیر افلاطونی دیگر تذکری است ازالفتی دیرینه، و مربوط به عالم الست. در تقریر همین معنی است که مولانا می‌گوید حکمت الهی ما را عاشق ومعشوق می کندوتمام اجزای عالم راازحکم پیشین،جویان و طلبکار جفت خویش می‌دارد*. در چنین عشقی است که عاشق معشوق را قسمتی از وجود خویش می‌یابد و وجود خود را به وجود او وابسته می‌بیند و در واقع خود را در او درمی‌بازد و فانی می‌کند [۳]. و اینجاست که عشق به انسان یاد می‌دهد نفع شخصی را با ایثار کامل فدای نفع غیر کند و در بعضی موارد سرّعشق را مکتوم بدارد و با این کتمان ریاضت و مجاهده‌یی تصفیه کننده را برخود الزام نماید.

پ

۲۷۱

البته عشقی که برتجانس روحی مبتنی است و خاص مقام انسان است حتی اگر از صورت آغاز شود درصورت متوقف نمی‌ماند. این نکته که انسان به معشوق مرده با آنکه ظاهر صورتش باقی است عشق نمی‌ورزد به اعتقاد مولانا حاکی از آن است که عشق موقوف به حسن صورت نیست، اما وقتی در توجیه این امر می‌گوید این معنی ناشی از آنست که مرده نزد ما برنمی‌گردد*، نشان می‌دهد که عشق وقتی به صورت موقوف باشد هدف آن لذت‌جویی جسمانی است و این هم عشقی که شایستهٔ انسان باشد و او را از سایر کاینات ممتاز کند نیست. عشقی که شایستهٔ انسان و مایهٔ مزیت اوست عشقی است که برخلاف عشق حیوانی هدف آن تنها در لذت جسمانی منحصر نیست، انس روحانی درآن مطرح است و آن

۱/۲۷۰– کتاب الزهره /۱۵ ۲–شرح تعرّف ۲/۱۶۰

*/۲۷۰ پ: ۴۴۰۰/۳

چیز یست که انسان را از قلمرو حیات حیوانی بیرون می آورد، و چون این گونه عشق از تجانس روحی ناشی است، آنجا که روح و حیات نیست دوام و بقای عشق غیرممکن خواهد بود، پس حتی عشقهای صورتی هم وقتی برنوعی تجانس روحی مبتنی است، نیست برصورت نه برروی ستی*. الف

درست است که این عشق جسمانی از ظاهر و صورت آغاز می شود اما در همان ظاهر و صورت هم پایان نمی یابد، چنانکه حسنی هم که موجب این عشق می شود هر چند از صورت می تابد پرتو صورت نیست، با آنچه به ماوراء صورت راجع است ارتباط دارد. وقتی خلیفه از لیلی می پرسد که صورت تو از خوبان دیگر خوشتر نیست چگونه مجنون از عشق تو گمراه و پریشان شده است؟ لیلی به او جواب می دهد که چون تو مجنون نیستی این رانمی توانی در یافت*، مجنون هم که از سِر عشق و عاشقی بهتراز هر کس آگهی دارد، درجواب کسانی که به وی می گویند از لیلی بهتر صدهزاران دلربا در میان ما هست دلبستگی توبه لیلی برای چیست؟ جواب می دهد که عشق همچون باده‌یی مستی بخش است وحُسْن حکم کوزه‌یی دارد که باده را از آن ظرف باید نوشید. این باده را خداوند از کوزهٔ صورت لیلی به من می پیماید، شما که از حسن وی مستی نمی یابید ازآن‌روست که از ین کوزه جز سرکه بهره‌یی ندارید*. ب

اینجا سؤالی به خاطر می آید که رابطهٔ عشق صورت را با آنچه ماورای آنست مطرح می کند: وقتی حسن صورت که جسمانی است و باده‌یی هم که ازآن می تراود دُردآلود و آمیخته با کدورتهای حسی است و با اینحال این عشق جسمانی ما را مجنون [٤] می کند، آنجا که حسنی پاک و مصفّا، که دُرْدِ کدورتهای عالم حسّی در آن نباشد، منشأ عشق شود، این بادهٔ عشق انگیز درجان ما چه تأثیری خواهد داشت؟* پیداست که چنین عشقی شور و هیجانش درحدّ آنچه از عشق صورت حاصل می شود متوقف نخواهد بود. به هر حال آن زیبایی که عشق از آن نشأت می گیرد امری نیست که از مجرّد صورت حاصل آید، باده‌یی است که هرچند آن را در کوزهٔ صورت ریخته اند لیکن ورای صورت و کوزه، باده از غیب است صورت ز ین جهان*. پ

ازاینکه انسان به معشوق مرده عشق نمی ورزد وعشق مردگان را به قول مولانا پاینده* و پایدار* نمی یابد پیداست که نزد مولانا زیبایی با روح و حیات مربوط است و جسمی که روح ندارد و دنیایی که فقط جسم و مادهٔ صرف باشد نمی تواند درانسان عشق برانگیزد، و در واقع عالم آخرت هم اگر نزد بعضی از اهل سلوک و معرفت موجب عشق و محرک آنست از آن‌روست که حیات دارد واز روح و زندگی

خالی نیست: وانَّ الدّارَ الاٰخِرَةَ لَهِیَ الحَیَوانُ (۲۹/٦٤). طرفه آنست که مولانا درتبیین منشأ عشق، و ارتباط آن با روح و حیات، ظاهراً ناخودآگاه به همان قولی می رسد که حکماء نوافلاطونی بدان رسیده‌اند، و وقتی می پرسد که آنچه برصورت عاشق آن گشته‌یی چرا وقتی جان از آن صورت بیرون رفت آنرا فرو می نهی و بدان عشق و علاقه‌یی نشان نمی دهی★، درواقع سؤال فلوطین را مطرح می کند[۵] که می پرسد: چرا صورت زنده شعاع حسن دارد اما صورت مرده جز نقشی از آن حسن را حفظ نمی کند؟ ت

۲۷۲

جوابی که مولانا به این مسأله می دهد درعین حال متضمن بیان منشأ نفسانی عشق صورت هم هست. وقتی مولانا مسأله را ضمن داستان کنیزک و زرگر مطرح می کند، در توجیه این امر می گوید عشق از آن‌رو به مُرده تعلق نمی گیرد که مرده نزد ما برنمی گردد، و بدینگونه به طور ضمنی نشان می دهد که عشق به صورت ناشی از لذت و کامجویی است و این امری است که خودی را در وجود ما نشو و توسعه می دهد، و چون این لذت از وجود معشوق مرده حاصل نمی شود صورت مرده عشقی هم به‌ما القاء نمی کند. از همین روست که عجوز نیم کوری بیشتر از تمام نقش های زیبایی که بر در حمام ها می کنند ما را به خود طلب می کند، زیرا صورت گرمابه[٦] روح ندارد و برخلاف آن صورت بیروح، در عجوز نیم کور روحی هست که با ما آمیزش★ می تواند کرد. الف

همین نکته نشان می دهد که نزد مولانا عشق اگر در امر حسی متوقف شود شایبهٔ غرض دارد وعشق واقعی که انسان را باید از خودی خالی کند و به آنچه ماورای خودی است متوجه نماید نیست. از ین رو آنکس که عشق وی از حدّ صورت تجاوز نمی کند و تمام عمرش درجست و جوی همین صورت و ظاهر می گذرد، حالش در نزد مولانا یادآور حال صیادی است(§ ۲۵۳ ث) که دنبال سایه می دود★ و وقتی به پندار خود به این سایهٔ جهندهٔ پرنده می رسد، درواقع برریش خود می خندد و مرغ که از دسترس وی دورست از فراز درخت بروی خنده می زند، که این دیوانه بر که می خندد★؟ ب

۲۷۱/★ الف: ۲۱۷/۱ ، ۷۰۲/۲ ب: ۴۰۷/۱~ ، ۳۲۸٦/۵~ پ: ۳۷۵/۵ ، ۳۳۰۵/۵ ت: ۲۱۷/۱ ، ۳۲۷۲/۵ ، ۷۰۴/۲

همچنین، عشقی که از صورت تجاوز نمی کند و فقط به ظاهر توجه دارد با عشقی که انسان در عالم رؤیا با صورت خیالی می ورزد★ و چون بیدار می شود از آن شهوت و کام که رانده است فقط ضعف سر و پلیدی تن برای خود حاصل می یابد★ و جز آلودگی جامه اثری از آن نمی یابد تفاوت ندارد. پ

۲۷۳ در واقع عشقی که انسان به صورت دارد، ورای جنبهٔ کامجویی و نفع طلبی که در آن هست و اهل حس فقط به همان جنبهٔ آن نظر دارند، ناظر به حسنی است که از ورای صورت بر آن پرتو می افکند و آنکس که نمی تواند این پرتو ماوراء صورت را درک کند، در قید عقل جزوی محدودست و از تنگنای خودی خویش نمی تواند قدمی فراتر گذارد. عقل جزوی هم که فقط وسیلهٔ تمیز نفع و ضرر و دستاویز حفظ و صیانت ذات انسانی است با عشقی که در آن «خودی» انسان نفی می شود توافقی نمی تواند داشت و به همین سبب هم هست که عقل وجود اینگونه عشقی را انکار می کند★ و آن را از مقولهٔ وساوس و اوهام می پندارد. الف

اینکه در وصف عشق از قول حکما گفته اند که آن، تصور استحسان معشوق را همچون وسوسه یی مالیخولیایی برجان عاشق می گمارد[1] از آن روست که در بسیاری موارد عاشق در حقیقت وهم و پندار خویش را در وجود معشوق می پرستد، و پیداست که چون خداوند درفکر و وهم و پندار نمی گنجد آنکس که دل به نقش پندار می بندد عاشق حق نیست★. عاشقی هم که عشق وی در حدّ اقلیم حسی متوقف می ماند نمی داند که عشق واقعی ناشی از مجرّد صورت ظاهر نیست★. زیبایی صورت عاریتی است. اینگونه عاشق گویی پرتوی را بر دیوار خرابه یی می بیند و از آن خیره می شود یا عکس ماه را درون چاه مشاهده می کند و به شور و اعجاب درمی آید، زبان به ستایش این زیبایی های سفلی و ناپایدار می گشاید و آنها را به همان دیوار خرابه یا چاه ژرف منسوب می کند. اگر خورشید و ماه را که اعجاز این زیبایی ها از آنهاست در آسمان مشاهده کند درمی یابد که آن ستایش ها درحق دیوار و درمورد چاه بیهوده بوده است★ و مدح و عشقی که به این مظاهر نور نثار می شود درحقیقت به نور حق راجع است و در مورد صورتها و اشخاص مجازی و عاریتی است★. اینجاست که

۲۷۲/★ الف: ۱۴۶/۶ ب: ۴۱۷/۱ـ، ۲۸۱۰/۱ پ: ۴۱۴/۱ـ، ۴۱۶/۱ مقایسه شودبا ۲۱۳۳/۳

عشق مولانا هم مثل عشق افلاطون درز یبایی جسم فرد محدود نمی ماند (مهمانی ۲۱۰ ~) و از جزئیات و افراد به کلیات و مُثُل تجاوز می نماید و به ورای صورت راه پیدا می کند.

ب

عشق به مظاهر صورت هم که بعضی صوفیهٔ این عصر از جمله اوحد الدین کرمانی و فخرالدین عراقی را به آنچه «صحبت احداث» خوانده می شد مبتلا کرده بود نزد مولانا نوعی توقف در «صورت» تلقی می شده است. شمس تبر یز هم درحق اوحدالدین، که مدعی بود ضمن عشق به مظاهر طلعت ماه را درآب طشت می بیند، گفته بود «اگر در گردن دمبل ندارد چرا برآسمانش نمی بینی»[۲]، اما مولانا هم در حکایات مثنوی از جمله در قصهٔ آن دو برادر که یکی کوسه و یکی امرد بود [۷]* این رسم شاهد بازی رایج در نزد صوفیه را هدف طعن و نقد می دارد و در بعضی مواضع دیگر* هم براین رسم وشیوهٔ آنها اعتراض می کند.

پ

چنانکه عشق مردو زن را هم که درحدّ کام و شهوت جسمانی متوقف می شود غالباً و از جمله درحکایت پهلوان خلیفهٔ مصر و کنیزک شاه موصل (§ ۱۷۸ ت) به نوعی پشیمانی منجر می کند، و در حکایت عاشق دراز هجران (§ ۲۶ الف وب) نیز شومی و بیحاصلی این نوع عشق آمیخته به شهوت را در مکالمهٔ عاشق و معشوق از زبان زن به مرد خاطرنشان می نماید* و هر چند تصدیق دارد که در اختلاط زن و مرد هم باز جان به جان می پیوندد* و همین عشق جسمانی نیز چنانکه درمورد مجنون روی داد [۸] وجود عاشق راز خوی حیوانی پاک می کند* و هرچه باشد عشق حتی اگر ظاهری و این سری هم هست عاقبت به عشقی برتر منتهی می گردد*، درعین حال باز دایم تأکید می کند که عشق واقعی درآنچه تعلق به صورت دارد متوقف و محدود نیست و روح ها اگر درقید لوازم صورت نمانند از صورت به عالم معنی راه می برند و عشق صورت را تا سرحدّ عشق معنی دنبال می کنند و همه‌جا درهوای عشق حق رقصان می شوند*.

ت

۲۷۴

اینکه در قصه پادشاه و کنیزک*، ماجرای عشق کنیزک رنجور از زرگر سمرقند به پادشاه الهی باز می گردد، و عشق شهزاده به‌عجوز کابلی * هم

۱/۲۷۳ — دیوان الصبابه، در هامش تزیین الاسواق/۱۲ ۲—مناقب افلاکی ۲/۶۱۶

۲۷۳/ * الف: ۱۹۸۲/۱ ب: ۲۷۵۹/۱ ، ۷۰۲/۲ ، ~۲۱۲۷/۳ ، ۲۱۲۵/۳ پ: ~۳۸۴۳/۶ ، ~۱۸۷۲/۱ ت: ~۲۲۹/٤ ، ۲۱۷۵/۵ ، ۲۷۲۲/۵ ، ۱۱۱/۱ ، ۱۳٤۷/۱

سرانجام به عشق پاک منجر می‌شود، و حتی عشق شهزادگان قلعهٔ ذات الصُوَر در پایان مثنوی* هم صورتی رمزی می گیرد و آنجا نیز در پایان کار صورت به معنی می پیوندد* از آن‌روست که نزد مولانا حقیقت عشق صورت مجازی را قنطره‌یی تلقی می کند و البته بر روی قنطره توقف نمی‌نماید، از آن درمی گذرد و بدانچه ماورای حس و مجازست می‌رسد. الف

از ین‌رو عاشق واقعی که عشق صورت وی را تاحدی ازخودی خود خالی کرده باشد به ورای صورت توجه می کند (§ ۲۷۳ ب)، گویی هرچند عشق وی از ظاهر آغاز می‌شود به ظاهر پایان نمی‌یابد و تمام عالم را از ظاهر و باطن از جلوه خویش سرشار می‌دارد*. درچنین مرتبه‌یی عشق، آنچه را عاشق از مکتب عشق صورت آموخت، و آن تسلیم و ایثار در مقابل معشوق است، در وی به کمال می‌رساند. چنانکه گویی کوره‌یی سوزان و افروخته است که تاب آتش آن وجود عاشق را می گدازد* و جان وی را تصفیه می کند. ب

البته عاشقی که تحمل این سوز و گداز را ندارد مرد عشق نیست، کودک است و معشوقی که طالب عاشقی مردانه است چنین عاشقی را لایق عشقبازی نمی داند، مثل آن معشوق نکته‌دان که چون عمداً دیرگاهان به میعادگاه آمد و عاشق را خفته یافت (§ ۱۷٦ الف) وی را طفل خواند، وی نیز آن را که مرد سوز وگداز نیست از پیشگاه عشق می‌راند و او را از نیل به مرتبهٔ تصفیه و کمال محروم می‌دارد. پ

۲۷۵

به هرحال مزّیت عمدهٔ این عشق انسانی درهمین است که انسان را تزکیه می کند، خودی وی را مهار می‌زند و به وی یاد می‌دهد که غیر را برخود مقدم بدارد و راحت و لذت خود را به خاطر راحت و لذت او فدا کند. این همان عشقی است که لایب‌نیتس+ حکیم آلمانی (۱۷۱٦—۱٦٤٦) در تعریف آن می گوید: تمتع بردن از سعادت غیرست و اینکه انسان سعادت دیگر کس را سعادت خویش بشمرد [۹]. الف

بدینگونه برخلاف عشق حیوانی که جز خودپرستی و ارضاء نفس هدف دیگر ندارد، عشق در ین مقام به غیر پرستی می انجامد. از همین‌روست که صوفیه حتی همین مرتبه از عشق را هم مایهٔ کمال خوانده‌اند و مثل بسیاری از ظرفاء دیگر تجربهٔ

۲۷۴/* الف: ۳٦/۱- ، ۳۰۸۵/٤- ، ۳۷٦۷/٦- ، ٤٦۱۷/٦- ب: ۷۰۰/۲- ، ۱۳۷۷/۲

عشق و آشنایی با عوالم آن را شرط انسانیت واقعی شمرده‌اند [۱۰]. چنانکه قصهٔ آن واعظ که خرگم کردهٔ روستایی را در وجود کسی که به عمر خویش عاشق نگشته بود سراغ داد، این طرز تلقی از عشق را در نزد صوفیه رایج نشان می‌دهد، و حکایت در کلام عطار و عراقی [۱۱] آمده است و ظاهراً اصل تاریخی دارد.

ب

اهمیت چنین عشقی درهمین است که تجاوز طلبی «خودی» را درانسان محدود می‌کند و او را وامی‌دارد تا برخلاف آنچه درنده‌خویی دنیای «تنازع بقا» از وی طلب می‌کند خود را در یک وجود دیگر فانی نماید. درواقع آنچه معشوق در وجود عاشق می کُشَد و به همین سبب هم در سنت شعر فارسی معشوق همه‌جا کافر و بیرحم و قاتل و جفا کیش خوانده می‌شود در نظر عارف همین خودی اوست که با کشتن آن حیاتی که به مرز خودی محدودست درانسان می‌میرد و حیات دیگر که در مرز خودی محدود نیست در وی احیاء می‌شود.

پ

اینجاست که بین عاشق و معشوق دوگانگی باقی نمی‌ماند و عاشق در وجود خود و درخارج از وجود خود چیزی جز معشوق نمی‌یابد. پس در عشق و عاشقی کمال مطلوب آنست که عاشق درمعشوق فانی گردد، و در هیچ یک از آندو نشانی از «منی» باقی نماند. قصهٔ آنکس که درِ یاری بکوفت*، توجیه جالبی ازین اتحاد را به بیان می‌آورد: اینجا وقتی از درون خانه آواز می‌آید که کیست، عاشق جواب می‌دهد «من»، و معشوق که این طرز پاسخ را نشان وجدان «دویی» می‌یابد در بَرْوی نمی‌گشاید، عاشق که ناچار محروم باز می‌گردد بعد از سالی تحمل فراق وقتی پخته‌تر می‌شود چون باز می‌آید و حلقه بردر می‌کوبد درجواب معشوق که می‌پرسد کیستی می‌گوید تویی، واین جواب که نشان نیل او به مرتبهٔ اتحاد با معشوق و حاکی از نفی خودی و بیگانگی در وجود وی بود اورا به نزد معشوق راه می‌دهد. کمالی که صوفی از عشق می‌جوید همین است [۱۲].

ت

اینکه وقتی مجنون را رگ می‌زنند بیم آنست که نیش فصاد برجان لیلی وارد آید* تعبیری از همین اتحاد عاشق و معشوق است که کمال عاشقی است. پیداست که بین عاشق و معشوق آنجا که خودی وخودبینی درعاشق وجود ندارد وحدت و اتحاد شهودی حاصل است، و چون هیچ معشوقی نیست که خود به نسبت عاشق نباشد، وقتی خودی از دو جانب رفع شود حقیقت وجود هردو فقط عشق خواهد بود و دیگر خودی که منشأ غیریت و مایهٔ اثنینیّت است بین آنها وجود نخواهد داشت. از همین‌روست که چون معشوقی از عاشق می‌پرسد مرا دوست‌تر داری یا خود را،عاشق جواب می‌دهد* که من درتو چنان فانی شده‌ام که از سرتا قدم از تو پر گشته‌ام و از

خودی چیزی درمن باقی نیست. ث

بدینگونه، عشقی که از حدّ میل طبیعی و آنچه مربوط به غرایز حیوانی است تجاوز می کند و مایهٔ امتیاز انسان محسوبست برخلاف عشق حیوانی انسان را از خود می رهاند و به مرتبهٔ غیر پرستی و ایثار می کشاند. این همان عشقی است که هرکس گر یبانش از آن چاک گشت به قول مولانا، او زحرص و جمله عیبی پاک شد*. ج

البته کسانی که اینگونه عشق را تجربه کرده‌اند هرچند «کشتگان معشوقند» درواقع احیاء شدهٔ او محسوبند و اینکه مولانا می گوید عاشقان جام فرح آنگه می کَشند که خوبان آنها را به دست خویش بکشند* به همین تأثیر عشق نظر دارد که عاشق را از خودی خالی می کند و در وجود معشوق فانی و فدا می‌نماید، و عاشقان چون از خودی خود خالی می‌شوند در وجود آنها چیزی جز عشق نمی‌ماند، ازین‌رو همه یکرنگ هم می‌شوند و حکم نفس واحده را که اتحاد جان اولیاء تعبیری از آن است پیدا می کنند، چون عدم یکرنگ و نفس واحدند*. چ

این رهایی از خویش چون اینجا در حکم بیرون آمدن از انانیّت [۱۳] است از آن تعبیر به مرگ و فنا (§ ۱۰۵/ز) می کنند. آنجا که در حکایت مثنوی معشوق درجواب عاشقی که خدمتها و جانبازیهایش را بروی برمی‌شمرّد و می پرسد دیگر کدام خدمت باقی است، به وی می گوید اکنون مرگ تو باقی است، و اگر یار جانباری هم اکنون بمیر* نظر به همین مردن از خودی دارد، نه مردن از حیات عادی که ظاهر حکایت اقتضای آن را دارد. چرا که درواقع عشق اگر به از خود رهایی منجر نشود عشق انسانی نیست، هوی و کشش جسمانی است که محرّک حیوان هم همانست. ح

۲۷۶

آنچه صوفیه آن راحُبِ الهی و عشق حق می خوانند درواقع تجربه‌یی وجدانی است که پایان خطّ‌سیر چنین عشقی ممکن است به آن منتهی شود. اما حبّ الهی هم چنانکه از اشارت قرآنی (۵/۵٤) یُحِبُّهُم وَیُحِبُّونَه، استنباط کرده‌اند، درنزد انسان مبنی بر جاذبهٔ لطف الهی است. بدینگونه عشقی که عارف را درحق فانی می کند «بازتابِ» محبت الهی است و مولانا در دیباجهٔ دفتر دوم مثنوی

Leibnitz +/۲۷۵

*/۲۷۵ ت: ۳۰۵٦/۱- ث: ۱۹۹۹/۵ ، ۲۰۲۰/۵ ج: ۲۲/۱ چ: ۲۲۹/۱ ، ۳۰۲٤/۳ ح: ۱۲۵۵/۵

هم به‌مناسبت خاطرنشان می کند که چون عشق محبت بیحساب است [۱۴] صفت حق است به حقیقت، و نسبت او به بنده مجازست: یُحِبُّهم تمام است یُحِبُّونَه کدام است؟ پس عشق صوفی براین معنی که به قول مولانا هرکس طالب چیز یست از آن روست که جان مطلوبش هم در او راغب است*.مبتنی است و در حقیقت آنچه گوش عارف را می کشد و به شوق و طلب وامی دارد محبّت الهی است، واینجاست که چون وی در عشق حق غرق می شود هرگونه عشقی را در عشق خود غرق می یابد و در بارهٔ خود به تجر به درک می کند که آنکه غرق حق است همواره طالب آنست که از آنچه هست غرق‌تر گردد*، و آنجا که عارف به جای علم نحو علم محو می آموزد (§ ۲۸۸ الـف) درعین آنکه غرق در یا و تسلیم امواج آنست چون از خود فانی است برروی آب باقی می مـاند (§ ۱۸۰ پ) و هیچ چیز او را به تلاش برای رهایی از غرق وادار نمی کند.

الف

در نزد صوفیه اینگونه عشق در نیل به حقیقت که غایت سیر سالک الی الله مـحسوبست (§ ۳۷۶ پ) نزدیکتر ین و مطمئن‌تر ین راه سلوک طر یقت است[۱]، و البته فقط وقتی موجب نیل به این غایت تواند شد که درآن جز وجه حق هیچ چیز دیگر منظور طالب نباشد، و خوف دوزخ یا شوق جنت که محرک سلوک زاهدان و عابدان است[۲] داعی وی نباشد. عشقی چنین بی‌شائبه، که در مثنوی نیز همچون عالی‌تر ین مقامات اهل طر یق توصیف می شود، در یک حکایت منقول از ذوالنون، به طور بارزی طر یقهٔ صوفیه را از راه زهاد جدا می کند. گو یند یاران ذوالنون یک روز او را دیدند که می گر یست، گفتند این گر یه را سبب چیست، «گفت دوش در سجده چشم من در خواب شد، خداوند را دیدم، گفت یا اباالفیض خلق را بیافر یدم بردهٔ جُزوْ شدند، دنیا را برایشان عرضه کردم و نه جزو آن ده جزو روی به دنیا نهادند، یک جزو ماند، آن یک جزو نیز بردهٔ جُزوْ شدند، بهشت را برایشان عرضه کردم، نُه جزو روی به بهشت نهادند، یک جزو بماند، آن یک جُزوْ نیز ده جزو شدند، دوزخ پیش ایشان آوردم، همه برمیدند و پراکنده شدند از بیم دوزخ، پس یک جزو ماند که نه به دنیا فر یفته شدند و نه به بهشت میل کردند و نه از دوزخ بترسیدند. گفتم بندگان من به دنیا نگاه نکردیت و به بهشت میل نکردیت و از دوزخ نترسیدیت چه می طلبید؟ همه سر برآوردند و گـفـتـنـد اَنْتَ تَعْلَمُ مانُر یدُ، یـعـنـی تـو مـی دانـی که ما چه می خواهیم»[۳]. بدینگونه خاصان حق که عشق الهی محرّک آنهاست نه به دنیا نظر دارند نه به عقبی، آنچه نزد آنها مقصودست فقط وجود مولاست که میثاق الست [۱۵] و آنچه بروفق اشارت کر یمه وَاَشْهَدَهُم عَلیٰ اَنْفُسِهِم اَلَسْتُ بِرَبِّکُم قالوابلیٰ (۱۷۲/۷)

قبول لوازم عبودیت را بر انسان الزام کرد، وی را به جستجوی آن وامی دارد. ب
به هرحال درتجربهٔ حب الهی که اختصاص به کاملان طریقت دارد عارف سالک خالی شدن ازخودی را فرصتی می یابد تا وجود خود را از جوهر این عشق که عنصری الهی است و ورای پیوند جسمانی و عنصری است پُرکند. آغاز این تجربه هم فنای درشیخ است. این فنا که حاصل عشق آمیخته به تسلیم مرید را در حق پیر خویش نشان می دهد مرید راه حق را درطیّ سلوک از حکم ارادهٔ خویش خارج و به ارادهٔ شیخ ملحق می سازد، و این معنی چون سالک را در وجود انسان کامل (§ ۳۹۱ب ومابعد)فانی می کندوی را برای فناء درحق مستعد می نماید، و فناء درحق که درواقع فناء از اوصاف انسانی است قول به حلول را الزام نمی کند[۴]. در هر حال فناء مرید در مراد امری است که خود مولانا آن را در مورد شمس تبریزی آزموده است (§ ۲۸۱ ب).بدینگونه، فانی شدن در شیخ که خود خلیفهٔ الهی و مظهر ذات و صفات حق محسوبست به سالک طالب مجال می دهد تا در عشقِ وی از قنطرهٔ مجاز که عشق انسانی است بگذرد و به حقیقت که ورای این قنطره است راه بیابد. پ

۲۷۷

باری عشق الهی که کمال مرتبهٔ سلوک روحانی عارف است با آنچه در عرف عام عشق مجازی نام دارد و بعضی از صوفیه آن را همچون قنطره‌یی برای عبور به ماورای عالم مجاز هم یافته اند، ارتباط ندارد و مولانا هم رواج آن را در نزد صوفیه یا کسانی که متشبّهان و مترسمان قوم محسوبند[۱۶] نشان انحراف و دستاویز ملامت می یابد. از جمله، درقصهٔ امرد و کوسه* به رواج این عادت در خانقاه ها و لنگرهای عصر اشارت دارد و آن را به شدت انتقاد می کند. درین حکایت مولانا هم رسم شنیع دَبّ بـردن(§ ۱۲۰ ت) دزدانهٔ رندان صوفی نما را برواردان جوان خانقاه تصویرمی نماید،وهم از آلایش صوفیه به اینگونه شنایع پرده برمی دارد. اینجا کوسه به خاطر چند تارمویی که برزنخ دارد از تعرُّض رندان خانقاه مصون می ماند، اما امرد با آنکه برای خود از خشت ها حصار هم می سازد نیمشبان در معرض دَبّ و هجوم صوفیان می افتد و خانقاه و صوفیان را به باد دشنام و انتقاد الف
می گیرد.

۲۷۶/ ۱— کشف المحجوب /۳۹۲ ۲— الاشارات والتنبیهات ۳۶۹/۳ ۳— تذکرة الاولیاء ۱۱۷/۱~ ۴— کتاب اللمع /۵۵۲

۲۷۶/ * الف: ۴۴۴۲/۳ ، ۱۷۴۵/۱

منشأ این رسم غیر از قول به حلول و اتحاد، که بهانه‌یی برای اظهار عشق به خوبرویان به دست غُلات صوفیه و متشبهان به آنها می داده است، بارسم سیاحت مستمر قوم و التزام تجرد هم که یک حکایت گلستان شیخ به ارتباط این امر با آن احوال اشارت دارد[۱۷] نیز ظاهراً مرتبط باشد. معهذا از آنچه بعضی مشایخ در ذکر احادیث الرؤیه نقل کرده‌اند پیداست که صوفیه در مشاهدات و واقعات خویش غالباً صورت حق رادرطلعت جوانان خوبروی تصویر می کرده‌اند[۱۸]. بعضی ازآنها چون طلعتی زیبا می دیده‌اند در پیش آن سجده می برده‌اند [۱۹]، حتی در عصر شمس و مولانا هم بعضی صوفیه از جمله اوحدالدین کرمانی و فخرالدین عراقی به اینگونه تمایلات منسوب بوده‌اند. ابن الجوزی[۱] و ابن‌قیم الجوزیه[۲] هم اشارت به بعضی مشایخ از صوفیه این عصر دارند که ظاهراً جمال خوبرویان را محلّ تجلی حق می دیده‌اند و احیاناً در نماز هم با آنکه رویشان متوجه قبله بوده است بسا که روی دل به جانب معشوق داشته‌اند. چنانکه خود مولانا هم در بارهٔ بعضی صوفیان عصر بر سبیل تعریض خاطرنشان می دارد که امرد را خدا نام می کنند تا بدین سالوس او را به دام اندازند* و گویی جز همین شاهد بازی وخرقه‌دوزی* که نشان صوفی نمایان عصر را نزدمولاناباتعبیری آمیخته به طنزوهزل بیان می داردازتصوف واقعی خبرندارند. ب

به هرحال اینکه حُبّ الهی درطلعت شاهد بازاری مجال انعکاس یافته است، اگر هم تا آن حدّ که مخالفان صوفیه گفته‌اند در اکثر خانقاه‌ها رایج نبوده است، باری به غزل صوفیانهٔ فارسی صبغه‌یی از آنچه ادبا «تغزل مذکر» خوانده‌اند داده است، و هر چند متشرعه از اینکه وُعّاظ وقُصّاص صوفیه عشق حق رابرحدیث سُعدی و لُبنیٰ حمل می نمایند گه‌گاه ناخرسندی اظهار کرده‌اند[۳]، انواع تغزل صوفیانه، ازتائیهٔ ابن فارض تا غزلیات دیوان شمس، از ین قنطره‌یی که از مجاز تـا حقیقت و از عشق انسانی تا حب الهی را به هم می پیوندد عبور می کند و به آنچه صوفیه از آن به حبّ الهی تعبیر می نمایند رنگ انسانی می بخشد و عشق مثنوی را هم از ین قنطره مجال عبور می دهد.

پ

۲۷۸

برای خود مولانا که حال او در ترک جاه فقیهانه آحوال ابن ادهم

۲۷۷/ ۱ــ ابن الجوزی ، الرد علی ابن العربی والصوفیه /۵۲ ۲ــ اغاثة اللهفان /۳۰۱

۳ــ کتاب القصاص والمذکرین /۸۶ــ۸۵ ، مقایسه با: تلبیس ابلیس /۲۶۶

۲۷۷/* الف: ۳۸۴۳/۶ ب: ۱۸۷۲/۱ ، ۳۶٤/۵

را در ترک سلطنت مجازی به خاطر می‌آورد عبور از ین قنطره دشواری ندارد. از ین‌رو مثل ابراهیم ادهم که وقتی در بازار صدای فروشنده‌یی را می‌شنود که با خریدار می‌گوید «به یک جو این بِنْدْهم» از ورای لفظ گوینده اشارت «به یک جو این بن ادهم» می‌نیوشد و در این اشارت از نقد حال خویش نشان می‌یابد[1]. وی نیز وقتی در بازار قونیه از زبان یک ترک روستایی که پوست روباه می‌فروشد بانگ «دلگو، دلگو» می‌شنود، در آنسوی ظاهر عبارت مفهوم «دل کو، دل کو!» را فهم می‌کند[2]، و کسی که به این سهولت از قنطرهٔ مجاز به کوی حقیقت راه می‌برد پیداست که در صورت خوبرویان هم اگر نظاره می‌کند چیزی جز جلوهٔ معنی نمی‌بیند، و از آنجا که **المعنی هوالله** هم نقد حال او و شیخ اوست (§ ۲۶۳ ب ومابعد) ناچار در «صورت» ظاهر «معنی» باطن را می‌جوید و اگر درغزلیات دیوان شمس او، مثل مثنوی و بسیار بیش از آن، از ین عشق و جمال سخن درمیان می‌آید عشق وجمال شاهد مجازی مراد نیست، چرا که حقیقت عشق هم درنظر او محبت الهی است. نه آیا نزد او محبت صفت حق است* و عاشقی برهر چه غیر اوست جز برطریق مجاز نیست*؟ الف

در واقع اینجا نیز عشق که انسان را به آنسوی دنیای خودی می‌کشاند از آنچه صوفیه «مناسبت قدیمه» می‌خوانند آغاز می‌شود و به فناء درحق که نهایت سیر فی‌الله است منجر می‌شود. اما نیل بدین مرتبه هم اختصاص به کاملان اهل طریق دارد و این از آن‌روست که عام خلق درعالم حسی و معقولات وابسته بدان متوقف مانده‌اند و به «عقلِ جُزوی» (§ ۲۹۹ الـف) که به قول مولانا درهر لحظه بین شصت گونه سودا تقسیم می‌شود و درعین حال جهت نان و آب و شاهد و چراغ و نقل و شراب نگرانی دارد تکیه دارند و معلوم است که «عقل جزوی» با این «توزع خاطر» که دارد به ادراک آنچه ماوراء آن است راه نمی‌یابد*، فقط عشق است که انسان را از ین مشغولی ها می‌رهاند و به جمعیت خاطر که بدون آن انسان نمی‌تواند تمام وجود خود را به ماوراء خودی متوجه دارد می‌رساند. ب

البته عارف سالک که گه‌گاه ازاین عشق عظیم برای مادم می‌زند و احیاناً آن را با امانت الهی مذکور درقرآن (۷۲/۳۳)، که انسان ظلوم جهول با قبول آن خویشتن را با آنچه آسمانها و زمین و کوهها از تاب تحمل آن تن زدند درگیر کرد، منطبق می‌داند، اشارتِ **وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِن بنی آدَمَ مِن ظُهورِهِم** در قرآن (۱۷۲/۷) را که صوفیه از آن به میثاق الست تعبیر می‌کنند منشأ آن می‌خواند و آنچه را در عشق انسانی هم به استناد نظریه افلاطونی (§ ۲۵۵ ت) سابقهٔ معرفت و مناسبت قدیمه

خوانده می‌شود، وی در ین عشق الهی به همین میثاق الست مربوط می‌یابد. پ

همچنین این معنی که انسان با آنچه خداوند از طریق القاء وحی به آدم تعلیم کرد و آدم خاکی * بدان سبب به تعبیر مولانا مرتبهٔ عَلَّمَ الاَسْمابک یافت و از ملایک ممتاز شد (§ ۱۹۴ ث) نـکته‌یی اهست که نشان می‌دهد انسان به سبب علمی که از وحی ناشی است از ملایک به لطیفهٔ معرفت ممتاز می‌شود، و چون عشق همواره مبنی برمعرفت سابقه و مناسبت قدیمه است پس آنچه مایهٔ امتیاز انسان از ملایک می‌شود غیر از علم و معرفت، عشق و محبت هم که حاصل آنست هست و از همین‌روست که چون ملایک و حیوان هردو از ین عشق بی‌بهره‌اند، عشق در بین تمام کاینات عالم مرتبهٔ کمالش به انسان اختصاص می‌یابد، و پیداست که عشق حیوانی هم در شمار عشق واقعی نیست، از مقولهٔ هوی است. باری چون مبدء علمی که در عشق الهی مفهوم مناسبت قدیمه را تعبیر می‌کند خود وحی و تعلیم الهی است، انسان کامل که کمالش وجود محمدست با تلقی علم از وحی مستمر به کمال عشق هم می‌رسد و چون چنین عشقی هم دوجانبه، است عجب نیست که عشق محمدی عالم را به وجود آورد.

ت به علاوه آنچه صوفیه مرگ پیش از مرگ می‌خوانند (§ ۱۰۵ عـا) و اتصال به مبدء که عبارت از بقاء به وجود اوست [۲۰] از آن حاصل می‌آید، نزد مولانا به همین مرتبهٔ فنا مربوط می‌شود. مولانا با اشارت به حدیث **موتوا قَبْلَ اَنْ تَموتوا** (§ ۲۱۸ الف و ب) نشان می‌دهد که با این گونه مرگ ارادی [۲۱] می‌توان به نجات نایل آمد. اما قصهٔ بازرگان و طوطی * و مخصوصاً قصهٔ صدر جهان و فقیه * که خود مولانا هم آن را به مناسبتِ کلام جهتِ قطب‌الدین شیرازی نقل کرده است (§ ۲۸۴ الـف و مابعد) نشان می‌دهد که نزد گویندهٔ مثنوی غایت سلوک عارف و هدف نهایی وی را در همین موت ارادی * که بی آن طالب سالک نمی‌تواند از خود خالی شود باید جست.

ث باری عشقی که عارف را از وجود خود خالی می‌کند هرگونه اشتغالی را هم که مایهٔ انصراف از معشوق باشد از وی باز می‌گیرد و از ین‌روست که عارف ممکن است علم و عمل را هم حجاب راه بیابد، و مولانا حالِ آن سالک طالب را که بعد از رهایی از خود نیز پایبند آداب و ترتیب می‌ماند نظیر حال عاشقی می‌یابد که درحضور معشوق باشد و برای او عشق نامه بخواند *. البته وقتی وصال که حاصل از خود رهایی است دست داد دیگر آنچه وسیلهٔ نیل به این وصال بوده است برای عاشق اهمیت ندارد و آنجا که عشق عارف را به حق می‌رساند علم و عمل حکم دَلّاله و

دلیل را دارد که بعد از تحقق دلالت و حصول مدلول وجودشان زاید خواهد بود و حال آن حکم چوب بستی را دارد که در ساختن سقف ایوان به کار برند و البته چون سقف ایوان ساخته آید آن را کنار نهند. پس وقتی بعضی ارباب معرفت هم به اینگونه چیزها که خاص عام است اشتغال می ورزند و به ظواهر آداب پایبند می مانند در واقع به رعایت خاطر عام و اجتناب از اضلال آنهاست نه حاکی از اظهار حال خویش*، و تفاوت حال آنها با حال زاهد درهمین است. حال عارف در ین مقام به حال شبان موسی (§ ۱۶۶ پ) شباهت دارد که عشق او در محدودهٔ آداب و ترتیب نمی گنجد ومعبود او را هم در محدودهٔ معابد بزرگ نمی توان محدود ساخت. نیایش زاهد نیز با آنکه تمام آداب و رسوم مُترَسِّمان درآن رعایت می شود در نزد خداوند هرگز با نیایش عاشق دلسوخته‌یی که استغراق در محبّت به او مجال توجه به آداب را نمی دهد برابر نیست. ج

۲۷۹

البته زاهد هم مثل صوفی از ین عشق عظیم دم می زند اما فرق است بین عشق او که مثل عشق طفل است به شیردایه با عشق عارف که عشق به خود دایه است. و زاهد که از محبت حق نظر به ثواب و نعیم دارد حالش به طفل شیرخواره می ماند که دایه را به خاطر پستان پر شیرش دوست دارد، و چه بس تفاوت هست بین عشق طفلی که نظر به پستان دایه دارد با عشق مرد بالغی که عاشق دایه است و نظر به شیر او ندارد بلکه، بی غرض یک رایه* و بی تزلزل است. الف

باری زاهد که خدا را به خاطر شوق نعیم یا خوف جحیم دوست دارد و درواقع به تعبیر ابن‌سینا[1] اهل معامله است البته مُحِبّ حق هست اما «لِغَیرِه» ــ به خاطر غیر ــ و لیکن عارف که محبت وی از اغراض و علّتها جداست محبّ «لِعَینِه»* هست ــ به خاطر خود او ــ و هر چند محبت زاهد نیز به هر حال جذبهٔ حق و جستجو یی زانسری است باری بین آنها این اندازه تفاوت هست که زاهد عشق را از دفتر تقلید درس می گیرد و عارف از دفتر تحقیق. زاهد از خودی خود رهایی نمی یابد و دایم در معرض وسوسه است، اما عارف که به فَرّ عشق از خودی خود جدا می شود از

۲۷۸/ ۱ــعطار، الهی نامه ۱۲/۱۲ ۲ــمناقب افلاکی ۳۵۶/۱

۲۷۸/ * الف: ۲۱۸۶/۵ ، ۹۷۱/۶ ب: ۳۲۸۷/۴ ت: ۱۰۱۲/۱- ث: ۱۵۴۷/۱- ، ۳۷۹۹/۶ ، ۳۸۳۷/۶ ج: ۱۴۰۶/۳- ، ۲۴۰۸/۳-

چنبرهٔ تلوین می رهد و سرانجام ضمن فناء از صفات بسری به مقام تمکین می رسد.

ب
این نکته که زاهد در عشق به حق امید ثواب را دردل می پرورد عشق او را مشوب می‌سازد و اینجاست که مولانا زیرکانه از وی می پرسد* که عشق خدا، و آنگاه مزد؟ به علاوه این هم که عشق زاهد برخوف ورجا مبتنی است او را از سیر و پویهٔ عاشقانه که درآن هیچ ملاحظه‌یی شوق و علاقهٔ طالب را محدود نمی کند باز می‌دارد. از ین‌روست که وقتی عاشق رهرو «پرّان تر از برق و هوا» راه حق را می پوید زاهد ترسکار با پای لرزان در ین راه لنگ لنگان قدم برمی دارد* و آنجا که عارف در هر نَفَس تا پیشگاه قرب می تازد سیر زاهد درهر ماه یک روزه راه* بیش نیست [۲۲].

پ
عبادت زاهد هم چون بندگی و تذلّل است بسا که تبدیل به عشق واقعی شود، از آنکه عشق خاصّیت تذلیل و تهذیب دارد*، در ینصورت عشق زاهد به عشق بی‌شایبه تبدیل می گردد و البته دیگر در بند مزد و ثواب نخواهد بود بلکه لقای دوست را مُزد واقعی خویش خواهد یافت، زیرا خلعت و مزد عاشق به هرحال دیدار دوست خواهد بود*. معهذا آنجا که زاهد شوق ثواب را همچنان محرّک و منظور خود می‌یابد و درهرچه می کند پایبند ثواب و عقاب است لافی که از عشق می‌زند قول صادق نیست، و درویشی هم که به ماسوای حق نظر دارد عاشق حق نیست و اگر هست برای نوال است*.

ت
ابلیس هم که درآنچه بعضی صوفیه از قول وی به عنوان اعتذار ابلیس نقل می کنند(§ ۲٦٦ پ) ازعشق الهی دم می‌زند و در مثنوی هم در حکایت ابلیس و معاویه(§ ۱۵۳ ت‌وث) حتی امتناع خود را از سجود آدم از حسادت عاشقانه ناشی می خواند، در ین دعوی* صادق نیست، چرا که او نیز مثل زاهد در بند خودی خویش است و این طغیان خودی که او را به مفاخرت و آناخَیر گفتن* وامی دارد ناشی از زیرکی* فیلسوفانه است که فزونی جویی و بیشی طلبی نشان آنست و البته نمی‌تواند ازعشق حقیقی ناشی باشد.

ث

۲۸۰
برای نیل به این عشق برتر که خودی را درآن گنجایی نیست باید

۱/۲۷۹ — ارزش میراث صوفیه /۱۸۳

۲۷۹/* الف: ۴۵۹٤/۳ ب: ۴۵۹۹/۳ پ: ۲۷۱۸/۵ ، ۲۱۹۲/۵ ، ۲۱۸۰/۵
ت: ۲۷۲۸/۵ ، ۲۷۳۰/۵ ، ۲۷۵٦/۱ ث: ۲٦٤۲/۲ ، ۳۲۱٦/۱ ، ۱٤۰۲/٤ و ۲٦۰/٦

هرعشقی را که مایهٔ پرورش خودی است رها کرد. از ین روست که دراولین داستان مثنوی، حکایت عاشق شدن پادشاه (§ ۱۷۹ ب)، کنیزک رنجور برای آنکه لایق عشق پادشاه شود می بایست عشق زرگر را فدا کند، اما رهایی از ین عشق پست که مایهٔ رنجوری اوست به ارشاد و تدبیر طبیب غیبی موقوف است. اینجا زرگر که فدا می‌شود رمزی از زرق و برق ظاهری و زیبایی جسمانی است و کنیزک که تصویری از روح سالک است، بی‌آنکه یک طبیب الهی کمک کند، نمی‌تواند از آلایش بیماریهای خویش رهایی یابد. درقصهٔ آن پادشاهزاده هم که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود* و صورت دیگری از همین داستان کنیزک و زرگر را به بیان رمز عرضه می کند، تا وقتی عشق ناپاک از بین نمی‌رود به عشق پاک هم دسترس حاصل نمی‌آید. الف

این نکته که مولانا داستان کنیزک رنجور را بلافاصله در دنبال ابیات نی نامه می‌آورد و آن را «نقد حال ما» می‌خواند اشاره به آنست که روح تا تعلقات حسّی را فدا نکند از خود خالی نمی‌شود، چرا که آنچه این خودی را در وجود وی مجال بسط و توسعه می‌دهد چیزی جز همین تعلقات نیست. عشقی که از همان آغاز سرکش و تند و خونی است و هرکه را شایسته نمی‌داند ازخود رم می‌دهد و می‌گریزاند* البته جایی برای بقای خودی درانسان باقی نمی‌گذارد و هرچه را بین وی و معشوق حجاب و فاصله می‌شود از سر راه برمی‌دارد. درست است که نیل به چنین عشقی هم امری خطیرست اما به کلّی از دسترس انسان نیز خارج نیست و به هر حال از وصول بدان مأیوس نباید شد، چرا که به هرحال، با کریمان کارها دشوار نیست*. ب

معهذا بدون خالی شدن از خویش نمی‌توان خود را برای چنین عشقی آماده یافت و به «نی» که رمزی از انسان کامل و عارف از خود رسته است تبدیل شد. اما کمال مطلوب عارف سالک هم که در راه عشق می‌پوید آن است که مثل این «نی» از خود خالی شود تا آن نغمه‌یی که از درون جانش بیرون می‌آید انعکاس صدای حق باشد واشارت وَنَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی در قرآن (۲۹/۱۵) نیز به طور ضمنی نشان می‌دهد که انسان به خاطر همین نفخ روحانی در دست حق یا شیخ کامل به نایی می‌ماند و نوایی که در وی هست* از صاحب آن نفخ روحانی است. پ

از همین‌جاست که مولانا در تفاوت قول حلاّج که اَنَاالحَقّ گفت با دعوی فرعون که به تعبیر قرآن (۲۴/۷۹) اَنَا رَبُّکم الاَعْلیٰ برزبان آورد خاطرنشان می کند که قولِ حلاّج صدای حق بود* و با دعوی فرعون تفاوت داشت. حلاّج که از خود

فانی گشته بود این قول را درنوعی شهود و تجربهٔ فنا به بیان آورده بود که نشان می داد از خودی او نشانی باقی نیست، هرچه هست حق است، چنانکه درقصهٔ سبحانی گفتن بایزید* نیز قول **سُبحانی ما اَعْظَمَ شانِی** که پیر بسطام برزبان می راند انعکاس صدایی بود که حق در وی می دمید و بایزید درمیان نه. مریدان غیرتمند و ساده دل هم که ازین دقیقه غافل بودند وقتی به حکم اشارت شیخ وی را درآن غلبات شور و وجد که سبحانی می گفت خنجر می زدند درواقع خود را مجروح می کردند، چرا که گویندهٔ آن سخن بایزید نبود تا از نیش خنجر آنها جراحت یابد و از شور و هیجان خویش بازایستد. ت

۲۸۱

مولانا درمثنوی هیچ جا دربارهٔ عشقی که خود او را با شمس تبریزی مربوط می دارد (§ ۴۸ و مـابعد) توجیه روشنی عرضه نمی کند. البته در جای جای مثنوی* مکرر* اشارتهایی* به شخص شمس و به عشق شمس دین هست و این اشارتها در مثنوی هم، مثل غزلیات دیوان کبیر، این عشق عجیب و شورانگیز را آکنده از هیجانهای روحانی توصیف ناپذیر نشان می دهد، اما آنچه توجیه این عشق را برای مخاطب امروزینهٔ مثنوی ممکن و مقبول سازد درکلام مولانا جز دراشارتهای مجمل و مبهم انعکاس ندارد. الف

پیداست که مولانا حقیقت این حال خویش را مثل یک راز مقدّس عمداً پوشیده می دارد. اما اینکه به مناسبت اشارت به چیزی ازین ماجرای شورانگیز*، خوشتر می دارد که سرّ دلبران را در حدیث دیگران به بیان آرد* نشان می دهد که در بعضی حکایات مثنوی می بایست چیزی از انعکاس این حدیث را جستجو کرد. ب

از جمله شاید آنچه در قصهٔ وکیل صدر جهان که از بخارا گریخت و باز عشق صدر او را به بخارا آورد* از شور و بیقراری این عاشق محنت کشیده نسبت به صدر بخارا بیان می کند، تصویری از تجربهٔ عشقی خود او در حق شمس تبریز باشد؛ چنانکه در قسمتی از قصهٔ ایاز و حجره داشتن او* نیز به احتمال قوی چیزی از غوغای مریدان برضد شمس را در نقل سعایت و توطئهٔ امیران غمّاز برخلاف ایاز پاکباز تصویر می کند. این هم که درفیه مافیه[1] ضمن یک عبارت عربی می گوید که عشق

۲۸۰/* الف: ۳۰۸۵/۴~ ب: ۴۷۵۱/۳~، ۲۲۱/۱ پ: ۵۹۹/۱ ت: ۲۰۳۵/۵، ۲۱۰۲/۴

درحق زنی یا امردی عشق را وامی دارد تا در حق معشوق تذلل کند و آیا محبت شیخ و محبت حق کمتر از ین تواند بود؟ به نظر می آید جوابی باشد به کسانی که شور و بیقراری وی را در عشق شمس به نظر انکار می نگریسته اند (§ ۳پ) و مولانا درتوجیه این تذلل در حق شمس، عشقی را که نسبت به این مرشد روحانی خویش دارد به طور ضمنی از مقولهٔ محبت الهی می خواند. پ

این عشق پرشور بیمانند که آنچه را مولانا «بیهشی خاصگان اندر اَخصّ»* می خواند در حال خود وی تصویر می کند، درعین حال از شمس چیزی مثل آن طبیب غیبی می سازد که درقصهٔ پادشاه و کنیزک می آید. گویی در ین قصه نیز مولانا سرّ دلبران را در حدیث دیگران مطرح می کند، چرا که اینجا در داستان خود مولانا، طبیب غیبی شمس است که بیمار وجود مولانا به ارشاد و تدبیر او از عشقی که به علم قال و لوازم جاه و قبول فقیهانه دارد رهایی و بهبود می یابد. در واقع به اتکاء همین تجربهٔ شخصی است که واعظ و مفتی قونیه از علم رسمی که برای او حجاب وصول به حق و مانع از نیل به عشقی برترست و حکم زرگر را در بین کنیزک و پادشاه دارد نجات می یابد و این معنی را که پوزبند وسوسه و مانع انهماک درعلم مرده ریگ نخوت انگیز اهل مدرسه عشق است و بس*، و بدون رهایی از ین وسوسهٔ علم قال نمی توان خویشتن را مستعدّ دریافت محبّت الهی کرد به تجربه در می یابد. ت

به هرحال در قصهٔ کنیزک و پادشاه تا آنجا که نقد حال گویندهٔ مثنوی تواند بود به احتمال قوی زرگر علم ظاهر یست و طبیب غیبی عبارتست از شمس. البته مولانا وقتی از عشق زرگر رهایی می یابد به عشق طبیب غیبی گرفتار می آید، اما اینجا طبیب غیبی مرتبهٔ خلافت الهی دارد و خود مظهر و رمزی است از آنکس که غایت وجود کنیزک مولانا نیل به عشق اوست. ث

اگر بعد ازغیبت ناگهانی شمس نیز، مولانا طیّ سالها تصویر او را در وجود صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی می ستاید، از اشارت خود وی و از آنچه سلطان ولد بدان تصریح دارد برمی آید که در وجود زرکوب پیر و چلبی جوان هم آنچه می بیند تصویر شمس است، و عشق به شمس دروجود او عشقی است که عاشق را دایم از خودی خویش جدا می کند و تجربهٔ خالی بودن ازخودی خویش را که «نی» مظهر آن است برای وی نه یک «حال» گذران بلکه نوعی «مقام» ثابت و مستمرّ روحانی می سازد. به علاوه او را از بیحاصلی های علم بحثی که ناشی از عقل جزوی و مایهٔ بسط و توسعهٔ خودی است به قلمرو علم کشفی رهنمایی می کند که

علم نجات است و طریق بازگشت به حق. ج

در واقع جلال الدین محمد وقتی علم ظاهر را که تمام خودی و خودبینی یک مدرس و فقیه نامجوی پرآوازه بدان وابسته است فدا می کند به «نی» از خود خالی گشته‌یی تبدیل می‌شود که آنچه درصدایش مجال انعکاس دارد درمثنوی نیز مثل غزلیات همه‌جا صدای شمس یا انعکاس صدای اوست. حتی وقتی حسام‌الدین را ضیاء الحق می خواند* در حقیقت به لسان رمز می خواهد به نحوی این معنی را تأکید کند که چون ضیاء چیزی جز نور شمس نیست*، ضیاء الحق نیز لامحاله پرتوی از نور شمس الحق خواهد بود که مولانا بارها در اشعار خویش شمس را بدین نام می خواند. چ

به هرحال نقش شمس درمعالجهٔ روح مولانا و اینکه وی را از تعلق به علم ظاهری می رهاند و از طریق عشق وی را از خودبهایش خالی می سازد قابل ملاحظه است. آیا این نی که در ابیات «نی نامه» می نالد وازجدایی شکایت می کند چیزی از «غربت غربیّه» [۲۳] مولانا را هم که علم قال او را از نیل به حال باز داشته بود (§ ۴۹ الف وب) منعکس نمی کند؟ ح

۲۸۲

اینکه مولانا حکایت پادشاه و کنیزک را نقد حال ما می خواند و درعین حال آن را تصویری از ین معنی نشان می دهد که تا وقتی وجود انسان از آلایش خودی و خودبینی پاک و خالی نشده است زنگاری برآیینهٔ قلبش هست و مرآت جانش غمّاز و روشنگر نیست*، حاکی از ین نکته است که داستان کنیزک درهمان حال که سرّزنگ‌زدایی از آیینه را متضمن است سرّنی را نیز که شکایت و حکایت وی از جانی که از خودیِ خود رهایی یافته است حکایت دارد نیز به بیان می آورد. البته نی چون بالب دمساز خویش جفت گشته است گفتنی های بسیار دارد که به زبان سوز واشتیاق آنها را اظهار می کند. اما وی وجودی است که از خودی خود خالی است و همین خالی بودن از خودی است که او را پژواک صدای دمساز خویش می دارد. الف

عشقی که او از آن می نالد و آن را وسیلهٔ نیل به وصال می خواهد عشقی

---

۲۸۱ / ۱ــ فیه‌مافیه /۹۶

۲۸۱/★ الف: ۱۲۳/۱ ، ۱۱۱۰/۲~ ، ۳۱۱۰/۶~ ب: ۱۲۳/۱~ ، ۱۳۶/۱ پ: ۳۶۸۶/۳~ ، ۱۸۵۷/۵~ ت: ۳۸۰۵/۴ ، ۳۲۳۰/۵ چ: ۲۹۳۴/۱ ، ۱۸/۴~

است که برای رنگ و غرض نیست، علاقه‌یی است خالی از شایبهٔ اغراض و آن را فقط کسی می‌تواند درک کند که از خودی خالی گشته باشد، چرا که عشق واقعی مربیست که انسان را ز توجه به خودی و اندیشه در باب سود و زیان خویش می‌رهاند و خودپرستی + را در عاشق می‌کشد و به غیر پرستی + منجر می‌کند، و البته چون تمام عشقهای ناشی از خودی و از وابستگی به سود و زیان و خیر وشر، مربوط به هستی خود ماست، عشقی که منجر به رهایی از خودپرستی و مایهٔ تحقق غیر پرستی گردد چنانکه مولانا می‌گوید * **خود، طبیب جمله علتهای ماست.** ب

پس کنیزک که رنجورست طبیب علتهایش البته عشق است. اما درعین آنکه رنجوری وی از عشق است، عشقی که او را بیمار کرده است نیز خود عشقی بیمارست: عشقی است که ناظر به رنگ وغرض است، از همین رو طبیب جان بیمار نیست سهل است منشأ بیماری او هم هست. زیرا این عشق کنیزک را از خودی خود خالی نمی‌کند و چون او معشوق را به خاطر جمال ظاهرش می‌خواهد درواقع طالب لذت و کام خودست و تاوقتی طالب رنگ و جویای کام است از خودی خود پُر ولبریزست و بیماری او که درواقع بیماری خودی و خودنگری است اجتناب‌پذیر نیست و تا این خودی با اوست بیماری هم با اوست و همین بیماری او را از عشقی که انسان را مثل نی از خود خالی می‌کند محروم می‌دارد و آیینهٔ قلبش را هم تیره می‌سازد. پ

اینکه رهایی کنیزک از عشق بیمارگونهٔ خویش، عشق زرگر، و زنگ‌زدایی از جان وی که در دنبال همین رهایی برایش حاصل شدنی است به عشقی منسوب می‌شود که پادشاه را بدین کنیزک مربوط می‌دارد، نشان می‌دهد که نیل به این رهایی هم به جاذبهٔ عنایت الهی موکول است و تنها کوشش و خواست انسان برای نیل بدان کافی نیست. کنیزک هم که تصویر روح انسان است مادام که عنایت الهی یک طبیب غیبی را به معالجه‌اش نگمارد از خودی خود رنج می‌کشد و از نیل به عشقی که **خود طبیب جمله علتهای ماست** محروم می‌ماند. ت

معهذا جریان قصه نشان می‌دهد که بیماری او را طبیبان مدعی نمی‌توانند علاج کنند، زیرا اینگونه طبیبان نیز برخودی که همان اتکاء آنها برمهارت خویش واعتمادشان برعلامات و اسباب است می‌تنند و چون نمی‌توانند خود را از این بیماری برهانند طبیعی است که نتوانند دیگران را از آن رهایی دهند. ث

Altruism, Egoism +/۲۸۲

۲۸۲/* الف: ۳٤/۱ ب: ۲۳/۱

۲۸۳ بدینگونه مولانا ازهمان آغاز مثنوی به طور سر بسته نشان می دهد که رهایی از خودی و علتهای ناشی از آن نه با مجاهده و ریاضت شخصی ممکن است و نه هرمدعی بی بصرتی می تواند انسان را در آن کار ارشاد و کمک نماید. این نکته که وجود یک طبیب غیبی ضرورت دارد تا کنیزک رنجور را علاج کند درواقع مبنای نظریه یی است که مولانا وسایرصوفیه در ضرورت و لزوم تسلیم به اشارت وارشاد شیخ و مرشد دارند، و طرز معالجهٔ این طبیب هم متضمن این معنی است که شیخ کامل خلیفهٔ خداست،در نفوس مریدان و در هرچه بدانها تعلق دارد هرگونه تصرف کند جای اعتراض و چون و چرا نیست.

الف باقی می ماند این مسأله که سعی طبیب غیبی در ریشه کن کردن خودی و آنچه منشأ تعلق بدان است تا چه حد ممکن است نفس را از ابتلاء به آنچه تمام علّتهای ما ناشی از آن است مصونیت بخشد؟ بدون شک عمدهٔ علّتهای انسان عادی ناشی از تعلقی است که به «خودی» خویش دارد و از اینکه خود را محور و مرکز تمام احوال عالم و دگرگونی های آن می پندارد. این خودی درواقع سیل خروشانی است که اگر جلوی آن را رها کنند همه چیز را تباه می کند واگر جلوی آن را سدّ نمایند قوّت می گیرد و سدّ را هم درهم می شکند.

ب از ینجاست که ریاضت شخصی و آنچه انسان از پیش خود یا براساس آنچه از اقوال مشایخ شنیده است در مجاهدهٔ با نفس انجام می دهد نمی تواند خطری را که از انفجار سدّ و جریان یافتن سیل ناشی است از بین ببرد. اما آنچه طبیب الهی در جلوگیری ازآن انجام می دهد چون الهام الهی است موجب می گردد تا آنچه ممکن بود در پشت سدّ، سیل خروشانی گردد قبل از آنکه به سدّ برسد در مجراها و آبراهه های دورتر جریان بیابد و سیل قبل از آنکه قوت گیرد از هم فروگسلد و با جریان یافتن در مجراهای دیگر بسا که خطر ناشی از سیل به برکت و نعمت ناشی از رشحهٔ ملایم جویبار تبدیل یابد.

پ لیکن این کاری است که مجاهدهٔ شخصی ازعهدهٔ آن برنمی آید و برای نیل بدان تسلیم به اشات طبیب غیبی لازم می شود، و البته در مقابل آنچه این طبیب الهی تشخیص می دهد و آنچه در طرز معالجه به کار می بندد نیز بی چون و چرا باید تسلیم شد. در ینجا معالجهٔ طبیب غیبی، هم از حیث طرز تشخیص بیماری با طرز کار طبیبان عادی تفاوت دارد و هم از لحاظ نوع درمان. چرا که طرز تشخیص او نوعی روانکاوی است که قرنها قبل از زیگموند فروید نظیر آن را درشرق از ابوعلی سینا و

اطباء بغداد نقل کرده‌اند [۲۴]، و بر طرز معالجات رسمی عصر که متکی برتوجه به اسباب و علامات [۲۵] ظاهری است مبتنی نیست بلکه از نوع معالجات روحانی است که مشایخ صوفیه در تعبیر منامات و تفسیر واقعات مریدان خویش به کار می برده‌اند. ت

نظریهٔ تربیتی صوفیه که مبتنی برضرورت نظارت مستقیم شیخ در احوال مرید و الزام او بررعایت چِلّه‌ها و عرضه کردن واقعات و رؤیاها بر شیخ و پیروی از ارشاد و هدایت اوست نیز مبتنی برهمین طرز معالجه است. اینکه شیخ هر یک از مریدان را برحسب استعداد وی به خلوت می نشاند یا وی را به ریاضت‌های مناسب وامی‌دارد و به واقعات و منامات آنها درخلوت توجه و اشراف نشان می‌دهد نیز حاکی از نوع خاصی «روانکاوی» است که شیخ به وسیلهٔ آن، عقده‌های روانی مرید را «حلّ» می کند و آنچه را دربارهٔ هر یک از مریدان مایهٔ بیماری روانی یا اخلاقی او و مانع نیل او به کمال از خود رهایی می‌شود، تشخیص می‌دهد و برای معالجهٔ بیماری خاص او درمان مناسب درنظر می گیرد. این درمان مناسب درآنچه به قصهٔ رمزی پادشاه و کنیزک مربوط است سعی در ریشه‌کن کردن عشقی است که در او ریشه دارد، و چون از نوع عشق مبنی برخودی است، و زرگر درواقع رمزی از همین «خودی» کنیزک و مظهر تمام تعلقات او به عالم زرق و برق و دنیای رنگ و بوی حسی است، در وجود کنیزک موجب عروض و غلبهٔ بیماری شده است. ث

طبیب الهی در ینجا به کشف عقده‌یی که موجب بیماری است واظهار آن ممکن است بیمار را از یک مورد خاص برهاند اما مصونیت وی را از ابتلاء به موردی مشابه یا مغایر تضمین نمی کند اکتفا نمی‌نماید، ریشه‌کن کردن عاملی را که موجب پیدایش این عقده است نیز لازم می‌داند. از ین‌رو در طرز درمان بیمار ازحدّی که برای طبیب عادی معهود و مجازست تجاوز می کند. این بدون شک از آن‌روست که اینجا نظر به نوعی «درمان نمونه» دارد و ناظر به مورد خاص مذکور در داستان نیست. به این جهت آنچه را «عقدهٔ» کنیزک ناشی از وجود آنست و عبارت از وجود زرگرست نخست برای وی دسترس‌پذیر می کند، اما با دارویی که بعد پنهانی به خورد او می‌دهد جمال ظاهرش را تدریجاً از بین می برد تا کنیزک را از عشق او که عشق به رنگ است و به قول مولانا اینگونه عشقی درواقع ننگ است نه عشق *، اندک اندک رهایی می‌دهد. ج

پیداست که کشتن این زرگر بردست حکیم، کشتن رمزی است و حکیم الهی که خود رمزی از وجود شیخ است درواقع با نشان دادن چهرهٔ زشت نزار

«خودی»، که صورت رنگ باخته و هیئت پژمرده و نفرت انگیز رنجور زهر خوردهٔ به زهر خوکرده تصویری از آن است، کنیزک را از تعلق فوق العاده‌یی که به «خودی» بیمارگونهٔ خویش دارد ومنشأ عقده و موجب بیماری روانی او نیز همانست می رهاند و درواقع از ابتلاء به هر مورد مشابه دیگر هم به او مصونیّت می دهد و بدینگونه روح را، که کنیزک رنجور تصویری رمزی از وجود آنست، زنگ‌زدایی می کند و آمادهٔ قبول عشقی می‌نماید که عشق ملک و عشق حق است و برخلاف عشق زرگر تصویری از خودی او نیست. ج

۲۸٤

اینکه داستان کنیزک رنجور تصویری ازحال ما و به تعبیر مولانا، خود حقیقت «نقد حال ماست»* درواقع از آنروست که انسان تاوقتی در بند سیم وبند زر* باقی است و به عشقی که در آن، جمله معشوق است و عاشق پرده‌یی*، نرسیده است از خود خالی نیست و نمی‌تواند مثل نی مولانا مشتاق اصل خویش گردد و چنانکه پیام نی و تعلیم اهل طریقت بروی الزام می کند، بازجوید روزگار وصل خویش * این رهایی از خویش و تسلیم به عشقی که «خودی» درآن فانی می‌شود بدون شک جوهر تعلیم مولاناست، حتی وقتی علاّمه قطب الدین شیرازی (وفات ۷۱۰) حکیم و طبیب و منجم و فقیه معاصرش، که مولانا به زحمت و با کراهیت راضی می‌شود او را بپذیرد و کنجکاوی عالمانهٔ ناشی از بلفضولی او را درباب خود و طریقت خود ارضاء کند، از وی، در پایان ملاقاتی که قطب الدین با اصرار اما ظاهراً بیشتر به قصد امتحان مولانا جلال الدین آن را از وی خواسته است ومولانا درطیّ آن جز با کنایه و تعریض سخن برزبان نمی آورد، می پرسد طریقهٔ شما چیست جواب می دهد طریقهٔ مامردن است، تا نمیری نرسی[1]. الف

درین ملاقات، قطب الدین را با آنکه درقونیه به حوزهٔ شیخ صدرالدین قونوی (وفات ٦٧۳) هم پیوسته بود مولانا مظهر علم قال تلقی می کند و به همین جهت ملاقات اورا از مقولهٔ کنجکاوی بلفضولانهٔ اهل بحث می‌شمرد و تا آخر مجلس با سعی در حفظ و التزام سکوت او را از فواید انفاس خویش محروم می‌دارد و در پایان با نقل حکایت صدر جهان با فقیه[2] وی را از غرور عالمانه‌یی که دارد ملامت لطیف می کند. حکایت دربارهٔ صدر جهان بخاراست[۲٦] که هرچند محتاجان از

۲۸۳/* ج: ۱/۲۰۵

هرطبقه را که هر یک روزی خاص برسرراه وی می ایستادند چیزی می داد، به کسانی که به زبان از وی سؤال می کردند چیزی نمی داد. وقتی فقیهی به همین سبب از عطای وی محروم ماند و هرحیله یی کرد تا در بین طبقات دیگر و در هیئت و لبس آنها چیزی از صدر بستاند موفق نشد تا خود را مرده ساخت و صدر چون جنازه یی را برسر راه یافت چیزی برای دفن و کفن او انداخت و وقتی فقیه سر برآورد و به خواجه خطرنشان کرد که به هرحیله بود از توچیزی گرفتم، صدر جواب داد تا نمردی چیزی از ما به تو عاید نشد*. حکایت درعین حال نشان می دهد که طالب سالک تا از خودی خود جدا نشود نمی تواند محل عنایت و قبول یابد، و مولانا با این قصه بلفضولی قطب الدین را درخور نقد نشان می دهد. باری، ملاقات به احتمال قوی بعد ازسنه ٦٦٧ که قریب به آن تاریخ قطب الدین در بغداد به صحبت محمدبن السکران البغدادی (وفات ٦٦٧) رسید باید روی داده باشد. ب

اما قطب الدین که در طفلی خرقهٔ تبرک از دست شیخ نجیب الدین بزغش شیرازی (وفات ٦٧٨) پوشیده بوده چند سالی قبل از ملاقات محمدبن سکران و عزیمت به روم هم، چنانکه خود وی در خاتمهٔ درّة التاج، قطب چهارم، تصریح می کند، خرقهٔ ارادت از دست محیی الدین احمدبن ابی المعالی از خلفاء مشایخ کبرویه گرفته بود (حدود ٦٦٤) و درهمان ایام اقامت در قونیه هم (بعد از ٦٦٧) چنانکه باز خود وی تصریح می کند از شیخ صدرالدین قونوی تربیت و ارشاد می یافت، حتی نزد شیخ صدارالدین هم تلمذ کرد و بعد ازوفات او که اندک مدت بعد از وفات مولانا جلال الدین روی داد، یکچند در بلاد روم به شغل قضا اشتغال داشت. معهذا خرقهٔ ارادت محیی الدین و تربیت شیخ صدرالدین هم ظاهراً وی را از استغراق درعلم قال و از غرور ورعونتی که ناشی ازآن است بازنداشت، چرا که حتی سالها بعد، وقتی قطب الدین از روم به مصر رفت (٦٨١) و سپس از راه روم و شام به تبریز بازگشت، با آنکه قسمت زیادی از بقیّهٔ عمرش را بنابر مشهور در عزلت گذرانید، ازعلم قال بازنیامد. شاید هم شهرت عزلت و انقطاع او در آن مدت ناشی از اقدام وی به شرح حکمة الاشراق بود که استغراق درآن التزام عزلت وانقطاع منقول از شیخ اشراق را برهر طالب و شارح متألّه[۳] الزام می کند. پ

به هرحال قطب الدین نه فقط قسمت عمدهٔ آثار علمی خویش از جمله شرح قانون و درّة التاج را درهمین ایام عزلت (از ٦٨٢ به بعد) تصنیف کرد بلکه درهمین ایام عزلت و انقطاع هم، چنانکه از مقدمهٔ تحفة السعدیه و شرح قانون وی برمی آید گرفتار سودای «علم» و غرور ناشی ازآن بود، و نه فقط باامراءووزراء و اعیان عصر

ارتباط داشت بلکه درعلم هم بالحنی غرور آمیز خود را سرآمد ابنای دهر می دانست. با چنین سودایی بود که وی ظاهراً به قصد امتحان مولانا جلال الدین و اختبار از پایهٔ علم وی، در قونیه از گویندهٔ مثنوی وقت ملاقات خواست، و پیداست که مولانا در بارهٔ قصد او اشتباه نکرده بود. اینکه درطول ملاقات، جز در پایان آن که حکایت صدرجهان و فقیه را برایش نقل کرد، حاضر نشد چیزی به او افاضه کند حاکی است از نفرت مولانا از ارباب قال و اینکه وی را از خودی وخودبینی ممتلی می دید و به همین سبب، مثل آنچه گوشیار منجم [۲۷] در باب یک شاگرد مغرور عمل کرد[۴]، وی را از فواید صحبت خویش محروم داشت و او را در بیماری عجب و غرور ناشی از خودی خویش رها کرد.

ت

۲۸۵

به هرحال مولانا،چنانکه قصهٔ فقیه و صدرجهان در مثنوی و درتقریری که خود وی از آن قصه درطیّ ملاقات قطب الدین برای او نقل نمود نشان می دهد، علم قال را حجاب راه سالک تلقی می کند و هرچه را مثل اینگونه علم موجب بسط خودی باشد مانع از نیل به کمال می یابد، چرا که کمال درنظر او، چناکه خودش در ین حکایت و درجای جای مثنوی و غزلیات دیوان کبیر تصریح می کند، مقدمه و شرطش فنای از خودی است، یعنی مرگ پیش ازمرگ (§ ۱۰۵)درمفهوم سلوکی آن.

الف

این فنای ازخودی که تعدادی از قصه های دیگر مثنوی از جمله قصهٔ طوطی و بازرگان ، قصهٔ اعرابی و خلیفه، قصهٔ فقیه و صدر جهان و جز آنها هم به نحوی متضمن الزام آن است از طریق عشق حاصل می شود و مولانا که این عشق را شرط نیل به مرتبهٔ رهایی از خود می خواند، خودی عاشق را دروجود معشوق فانی و مستهلک می کند و کمالی را که غایت سلوک است درهمین رفع اثنینیّت و نیل به وحدت و اتحاد ناشی از فنانشان می دهد.

ب

البته عشقی که درآن خودی نفی می شود مایهٔ کمال است و به کاملان راه و کسانی که مستعدّ ادراک کمال هستند اختصاص دارد. اما عشقی هم هست که

۲۸۴/ ۱– مناقب افلاکی ۱۷۶/۱ ۲– الجواهر المضیئه ۱۲۴/۲ ۳–شرح حکمة الاشراق /۵۶۱ ۴– بوستان، باب چهارم، حکایت ۱۴

۲۸۴/★ الف: ۳۵/۱ ، ۱۹/۱ ، ۳۰/۱ ، ۴/۱ ب: ۳۷۹۹/۶

درآن، خودی به کلّی نفی نمی‌شود و درعین حال مثل پلی است که با عبور از آن می‌توان به مسیر جادهٔ کمال راه یافت. وقتی عشقی که کنیزک رنجور به زرگر دارد بازایل شدن زیبایی زرگر ازقلب کنیزک زایل می‌شود (§ ۲۸۳چ)، این معنی نشان می‌دهد که عشق مربوط به صورت هم متوجه به مجرّد صورت نیست. نه آیا عشق مردگان پایدار و پاینده نیست (§ ۲۷۱ت) وزرگر که مُرد، اگر هم جمال ظاهریش درجسم بیروح وی برجای می‌ماند، باز عشق کنیزک زایل می‌شد؟ پ

مولانا در بیان این معنی جای دیگر می‌گوید که حتی عشقهای صورتی هم برمجرد صورت و روی معشوق محدود و منحصر نیست*، چرا که وقتی جان از ین روی و صورت زایل می‌شود دیگر عشقی هم باقی نمی‌ماند. به علاوه عشق ذوقی است که خاص انسان واقعی است و چنان نیست که هرموجودی حس دارد و به محسوس دیگر گرایش می‌یابد این گرایش او از مقولهٔ عشق واقعی باشد*. پس عشق که خاص انسان است هرچند از آنگونه هم که کاملان راه را به فنای ازخودی نایل می‌کند نباشد باز محدود به مجرد حس و صورت نیست، و ازهمین‌روست که درراه عشق به هرحال مجاز قنطرهٔ حقیقت می‌گردد و حتی عشقی که مبنی برتوجه به خودی است به ماورای خودی می‌کشد و مایهٔ نیل به کمال می‌شود. ازهمین‌جاست که مولانا حتی عشق کنیزک را که متوجه به زرگر و رمزی از عشق به عالم ظاهرست درین قصهٔ کنیزک مایهٔ کمال نشان می‌دهد، و خود وی تصریح می‌کند که عاشقی خواه متعلق به دنیای حسی باشد و خواه به ماوراء آن مربوط باشد،عاقبت ما را بدان سررهبرست* ت

البته جاذبهٔ کششی که عاشق را از ین سوی قنطره بدان سوی می‌کشد و برای وی مجاز را به حقیقت تبدیل می‌نماید در عشق الهی هم مثل عشق انسانی «دانش» است، اما دانشی که از «مناسبت قدیمه» ناشی است (§ ۲۷۰پ) و ربطی بدانچه «علم بحثی» می‌خوانند و دانش دنیوی محسوبست ندارد. از ین‌رو تعلیم مثنوی درواقع درس عشقی است، اما عشقی که او تعلیم و تلقین می‌کند با علمی که رعونت و غرور ناشی از آن، خودی را در انسان بسط می‌دهد و از نیل به فنای ازخودی مانع می‌آید، سازگار نیست. ث

۲۸۶

اگر تعلیم مثنوی درآنچه به الهیّات، جهانشناسی، و شناخت

۲۸۵/★ت: ۷۰۲/۲، ۷۰۶/۲-، ۱۱۱/۱

انسان مربوط است نظام مرتب به هم پیوسته و مضبوطی را، حتی درحدّ آنچه در فصوص الحکم شیخ محیی الدین بن عربی (وفات ٦٣٨) و تعلیم مکتب وحدت وجودی شیخ صدرالدین قونوی (وفات ٦٧٣) مشهود است القاء نمی کند نه فقط سبک بیان خاص آن که شیوهٔ بلاغت منبری است (§ ٦٣ ب ومابعد) تاحدی مقتضی این امرست بلکه این نکته مخصوصاً از آن روست که مولانا درمثنوی چندان به جنبهٔ نظری عرفان نظر ندارد، می خواهد طریقهٔ عرفان عملی را تعلیم کند، و مثنوی را درواقع برای آن نمی سازد تا حمایل کنند و از برآو یزند بلکه تا زیر پای نهند و برآسمان برآیند (§ ٢٦٤ ب).

الف بدینگونه، مخاطب مثنوی عقل بحثی که صوفیه آن را به فضولی و چون و چراجویی منسوب می دارند نیست، عقل کشفی است که بر وحی ونبوت اعتماد دارد و چون و چرای «باحث» و «مفلسف» وی را ازتسلیم بدانچه مضمون وحی و شریعت انبیاست منصرف نمی دارد. در برابر چنین مخاطبی البته گوینده بیشتر به حاصل کلام خویش که نیل به عمل و تقرب به حق است نظر دارد و از اینکه اجزاء کلام در نظام مضبوط واحدی قابل تلفیق نباشد و در برخی جزئیات تناقض هایی ظاهری یا واقعی به نظر رسد و احیاناً اشکالهایی که ناشی از عدم اعتماد تام یک مخاطب نااهل برمضمون وحی است پیش بیاید پروایی ندارد.

ب باری این اعتماد تام برمضمون وحی که اوج مراتب یقین (§ ١٠٥ گـا) سالکان طریقت الهی را شامل می شود البته ازعلم بحثی و از آنچه با مواضعات متکلمان واقوال باحثان مفلسف مربوط است حاصل نمی شود و قیاس و برهان اهل کلام، اگرهم در ین مباحث عقل را قانع کند، دل را آرام نمی تواند کرد.

پ از ین رو مولانا به آنچه آن را علم بحثی و تقلیدی می خوانند با نظر کوچک شماری می نگرد. زیرا این علم به جای آنکه عالم را به معلوم برساند معلوم را درزیر پردهٔ بحث و دلیل مستور می سازد و درواقع آن را مخفی و مجهول می کند. چیزی که این پرده را برمی دارد و جایی برای حجاب بین عالم و معلوم باقی نمی گذارد علم کشفی و تحقیقی است که با وحی انبیا تجانس دارد، و به همین سبب علم کشفی وحی را نفی نمی کند و محل تردید هم نمی یابد.

ت معهذا علم بحثی هم در نزد مولانا خود از وحی انبیاء مأخوذست * چنانکه طب و نجوم را به اعتقاد وی عقل انسانی استخراج نمی کند، آن را ازصاحب وحی تلقی می نماید و بعد از اخذ و تلقی مبادی و اصول به بسط و توسعهٔ آن می پردازد *. درواقع مسلمین حکماء یونان را هم از طریق لقمان و فیثاغورس و انباذقلس مستفید

از مشکات نبوت و ملهم از تعلیم داود نبی و اقوال انبیا می شمرده اند. این قول، که ظاهراً میراث یهود اسکندریه درعهد هلنیستی باشد، درقرون وسطی درنزد آباء کلیسا و اهل حکمت اسکولاستیک هم شایع بوده است و گه گاه وقایع مذکور درتورات واخبار انبیاء مثل طوفان نوح و قصهٔ شمشون راهم با اساطیر منقول از یونان قدیم منطبق می کرده اند[۲۸]. اینکه مولانا طب و نجوم را میراث انبیاء می خواند درحقیقت قولی است که اهل حکمت و خبر هم آن را هرگز با دیدهٔ تردید وانکار نمی نگریسته اند. ث

با اینهمه درنزد مولانا، علم بحثی هرچند مأخوذ از وحی انبیاست چون به هرحال به امور راجع به معیشت مربوط است به ماوراء آنچه به عالم حس تعلق دارد نمی تواند نفوذ کند. از ین رو برای آنکس که به عالم حسی و آنچه بدان تعلق دارد اکتفا نمی کند اعتباری ندارد، و به آنچه وحی انبیا مخصوصاً از برای آن نازل شده است وعبارت از نیل به نجات نهایی است مربوط نیست. این نکته هم که انبیا آمده اند تا خیر وشرّ خلق و حق و باطل را از هم جدا سازند* با آنچه آنها از اصول علم بحثی تعلیم کرده اند ارتباط ندارد، مربوط به امریست که تعلق به تزکیهٔ نفوس و تصفیهٔ قلوب خلق دارد. قبول و تصدیق اقوال آنها در ین امور هم از طریق عقل بحثی دست نمی دهد، ایمان قلبی می خواهد که شرط نیل به علم کشفی و سرّوحی همان است. ج

به علاوه علم بحثی چون تعلق به معیشت دنیا دارد و به ماوراء دنیا که قلمرو علم کشفی است نمی تواند نفوذ کند علم بنای آخور محسوبست، که درواقع عماد زندگی و بقای هرگونه حیوان هم هست* و هرچند به قول مولانا به خاطر استبقای حیات آن را «رموز» هم می خوانند، با آن به معرفت حق و منازل سالکان طریق نمی توان راه یافت. احوال قلوب وعجایب واسرار آن امری است که با هندسه و نجوم آن را نمی توان شناخت و اینهمه، سرّی است که، صاحب دل داند آن را با دلش*. چ

به همین سبب زیرکان دنیاجوی که آنچه را ورای علم رسمی است و به عوالم و احوال عشق مربوط است سرسری می نگرند و حقایق آن اسرار را درک نمی کنند* علم خویش را حجاب راه خواهند یافت، حال آنها شباهت به حال خفاش دارد که چون چشمش به نور روز انس ندارد روزها هم در ظلمت شب می ماند. کسانی نیز که علم بحثی آنهارا از در یافت نور ایمان محجوب می دارد مثل خفاش به ظلمت شک و تردید التجا می کنند و به جای آنکه تسلیم جاذبهٔ نور گردند به ظلمت چون و چرا پناه می برند* و دراین چون و چرا هم حالشان به حال آن مرغ

می ماند که روز وشب بند دامی را می بندد و می گشاید وهمهٔ عمر خویش را در ین گره کاری خرج می نماید * و درجستجوی آنچه وی آن را راه رهایی می پندارد از پرواز دراوج ها که تحقق رهایی بدانست باز می ماند.

همچنین این عقده گشایی ها که اهل علم بحثی دارند ناخن های زهرآلودی ح
است که چهرهٔ جان آنها را می خراشد و مجروح می کند، و حال آنها در ینگونه بحثهای لاطایل شباهت به حال جویندهٔ ابله گونه یی دارد که برای کاویدن زمینی که از آن بهره هم نمی تواند یافت، در حَدَثْ کرده است زرین بیل را *.

بسیاری از اشکالهایی هم که درعلم بحثی و رسمی مطرح می شود درواقع خ
اعتراض های سوفسطایی وار و بیحاصل است و به سؤال کسی ماند که چون در تقریر قواعدِ اِعْرابِ فاعل و مفعول در نحو عربی، برایش عبارت معروف ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرواًرا که شاهد و مثال قدیم ومتداول درنزد تمام متعلمان نحو[۲۹] محسوب بست مثال آرند، درک مقصد را رها کند و درگوینده آویزد که این ضرب برای چه بود و عمرو چه کرده بود تامستوجب این زدن گشته بود. یا چون خواهند به وی فن شطرنج آموزند، وقتی برسبیل تعلیم گویند این خانه تعلق به رخ دارد سؤال پیش آرد که رخ این خانه از کجا یافت، آن را خرید یا از میراث پدران بدو رسید *؟

بدینگونه، اشکالهای بیحاصل علم بحثی اهل کلام را که درظاهر طالب د
حقیقت است از نیل به حقیقت منصرف می دارد و گویی مفلسف باحث چون چشم باطنش تاب نور حقیقت را ندارد با اینگونه بحثها خود را در ظلمات شک و اعتراض مشغول ومنصرف می نماید و ازادراک نور که با عقل وحیی بدان می توان رسید محجوب می ماند. به علاوه آنچه این علم بحثی و تقلیدی را مایهٔ وبال جان می سازد * مخصوصاً این نکته است که باحث مدعی آن را وسیلهٔ جلب دانه و صید عامه می نماید. از همین روست که آنکه طالب اینگونه علم است از نفور مستمع و عدم اقبال عام ناخرسند می شود و درواقع همواره وجود خلق بین او و حقیقت که کمال مطلوب واقعی علم است حجاب خواهد بود. ذ

۲۸۷

در حقیقت آنکس که در قیل و قال علم بحثی عمر سرمی کند
علم رابرای آن نمی خواهد تا او را از تنگنای عالم حس که غربتکدهٔ دل و زندان روح

۲۸٦/* ث: ۱۲۹٤/٤ ، ۱۲۹۷/٤ ج: ۲۸٤/۲ چ: ۱۵۱۸/٤ ، ۱۵۲۰/٤ ح: ۲۷٦۱/۵- ، ۲۱۸۳/٤- ، ۳۷۳۵/۲ خ: ۵۵۹/۵ د: ۳٦۲۷/۲ ذ: ۲۳۲۷/۲

اوست بیرون آرد، برای آن می خواهد تا او را درهمین محدودهٔ دنیای حس پایبند شهرت واعتبار بین خاص و عام سازد*. پیداست که این علم تقلیدی جز آنکه طالب را به خلق مشغول و از حق منصرف سازد حاصلی ندارد. آنچه می تواند انسان را به حق هدایت کند علم تحقیقی است که مبنی برشهود و کشف است و طالب و خریدار آن هم حق است، عام خلق نیست*. الف

پس علم بحثی چون ناظر به جلب خلق و طالب شهرت در بین عامه است انسان رادچار پندار می کند و چون سنگی بر بال جان می آویزد و آن را از پرواز باز می دارد. اهل حس که خویشتن را به اینگونه علم مشغول و خرسند می دارند در غرور پندار خویش حال اطفالی را دارند که در بازیهای کودکانه دامنها را به دست می گیرند و از سودای خیال چنان می انگارند که عنان مرکب تیز پویی را درکف گرفته اند و می تازند. اما چون پایان این بازی که انقضای حیات دنیاست دررسد عمر درباختگان درمی یابند که اشتغالشان همه به وهم و گمان بوده است وعلم آنهاحکم همان گوشه های دامان را داشته است که اطفال آن را مَرْکَب پنداشته اند ودر واقع با آنکه حمّال و مرکوب آن بوده اند خویشتن را محمول و راکب آن گمان برده اند. غافل که درین عرصه، محمولان واقعی کسانی بوده اند که تکیه برعلم حسی و بحثی نکرده اند و چون نظر به ماسوی نداشته اند تازان از نُه طبق افلاک هم گذشته اند*. ب

این توجّه به ماسوی و علاقه به جاه و شهرت که آفت عمدهٔ علم بحثی وتقلیدیست امریست که علم اهل حس را حجاب ادراک آنها می سازد. اما آنچه علم کشفی را وسیلهٔ نیل به حقیقت می سازد انقطاع آنست از هرگونه تعلق و از هرشائبه یی که علم را به شواغل حسی مصروف می دارد. برای نیل به این مرتبه است که سالک طریق باید خود را از هرگونه تعلقی رها سازد و مثل آهنی که نخست از آهنی بیرون می آید تا آنگاه آینهٔ روشن شود [۳۰] وی نیز خود را از تمام اوصاف «خودی» خویش عاری می سازد تا علم واقعی بی واسطه بروی افاضه شود، بی کتاب و بی مُعید و اُوستا*. نیل به این نور یقین هم البته وقتی ممکن خواهد شد که توجه به ماسوی بین انسان و خداوند مانع و حجابی نباشد و علاقه به جلب مشتری و کسب جاه جوینده را از حصر توجه به حق مانع نیاید. پ

به علاوه در آنچه به مباحث راجع به الهیّات و عالم ماوراء حس مربوط می شود علم بحثی با اتکاء بر برهان عقلی که مستند اوست هیچ مشکلی را حلّ نمی کند. گویی در تنگنای عالمی که وجود ما را درظلمت ابهام و حیرت مستغرق می دارد، جاهل عامی که ایمان دارد مثل آن اعرابی که جوال ریگ را با جوال

گندم بر شتر بار کرده بود و این اندازه نمی‌دانست که برای عدل آوردن بار کافی است نیمی از تنگ گندم‌رادرجوال دیگر بر یزد*، در درون حجرهٔ تنگ دنیای ادراک خویش آن اندازه مجال و فضا دارد که بتواند دست و پای خود را به حرکت درآورد و درقید جبر مطلق نماند. اما فیلسوف که وسوسهٔ شبهه و مغالطه و برهان، و قیاس دنیای ادراکش را محدود به حس و آنچه منحر بدان است می‌دارد، دراین تنگنای جبر و اضطرار دنیای حسی مجال هیچ گونه جولان و حرکت هم ندارد و جز آنکه دایم سرِ گیج خستهٔ خویش را بردیوار نفوذ ناپذیر دنیای واقعیات جبری بکوبد کاری نمی‌تواند کرد.

داستان اعرابی و جوال ریگ که طیّ آن مولانا از زبان اعرابیِ جاهل ت
زیرکی مرد فیلسوف را به باد طعن می‌گیرد و اَصْلِ آن ظاهراً از حکایات عامیانه مأخوذست نشان می‌دهد که برای نیل به مال و نعمت دنیا هم عقل و ذکاء فوق‌العادهٔ زیرکان عالم ضرورت ندارد و گه‌گاه جاهل ابله چنان بهره‌یی از مال و نعمت می‌یابد که عاقل زیرک درآن حیران می‌ماند، چنانکه اعرابی نادان که نمی‌داند بارگندم خویش را در دو جوال عدل بر یزد و لازم نیست جداگانه جوال ریگی را عدل و سر بار جوال گندم سازد، وقتی فیلسوف عاقل را که نکته‌آموز اوست از هرگونه مال و نعمت بی‌بهره می‌یابد، دانش و زیرکی او را به باد طعن و استهزاء می‌گیرد و به طور ضمنی به او نشان می‌دهد که نیل به دنیا هم حاجت به توفیق و مشیت دارد، با حیله و تدبیر عقل به آن نمی‌توان رسید. آیا این قصه درعین حال نیشخند زیرکانه‌یی هم به بیعدالتی های حاکم درجامعه، که خود برنظامات ناشی از عقل جزوی و علم بحثی مبتنی است، در بر ندارد؟ ث

۲۸۸

باری علم، مادام که مایهٔ نیل به نجات نباشد و طالب را دردام جاه و شهرت اسیر هم سازد، البته فایده ندارد. از ین‌روست که از این همه انواع دانش آنچه در روز مرگ می‌تواند مایه نجات شود دانش فقرست* که همان علم اهل مکاشفه و سلوک است، و البته حکایت نحوی و کشتیبان (§ ۱۸۰ پ) هم در مثنوی* همین معنی را تمثیل می‌کند. وقتی در ینجا مرد نحوی با غروری که خاص ارباب علوم بحثی و لفظی است از کشتیبان سؤال می‌کند که آیا هیچ با علم نحو

۲۸۷/* الف: ۲۴۳۰/۲ ، ۲/۲۲۶۶–۳ ب: ۳۴۳۹/۱ پ: ۳۴۶۱/۱ ت: ۳۱۷۶/۲

آشنایی دارد و او را به سبب عدم آشنایی با آن به باد طنز و افسوس می گیرد، کشتیبان هم در یک لحظهٔ طوفانی و پرخطر، به وی خاطرنشان می‌سازد که با علم نحو نمی توان از گرداب فناجست. باید با علم محو که مهارت در فن شنا آن را تمثیل می کند آشنا بود، و بدینگونه فحوای قصه نشان می دهد که تا انسان از بار علم های غرورانگیز و بیفایده سبکباری نیابد نمی تواند امواج گرداب خطر را از سر بگذارند. مضمون قصه غالباً بیحاصلی غرور اهل علم و جاه را معلوم می کند و نظیر آن به صورتهای مشابه در کلام سایر اهل نظر هم آمده است [۳۱]. اما مولانا از نقل آن نتیجه می گیرد که برای نجات روح دانش بحثی که علم نحو در ینجا رمز آن محسوبست [۳۲] فایده ندارد، آنچه در موج خیز طوفان حیات انسان را می تواند از هلاک وضلال نحات دهد دانش محوست، که دانش فقر تعبیری دیگر از آنست و درآن سالک خودی خود را به در یا می افکند، به حقیقت فقر تحقق می یابد، ودست و پازدن عقل جزوی را که با چون و چراهای علم بحثی وی را از نیل به حقیقت مانع می آید رها می کند تا در بحر حقیقت محو وفنا شود و به بقاء بعدالفنا که حاصل این فقر و محوست نایل بیاید. الف

بدینگونه، نجات نهایی هر چند از علم حاصل می‌شود اما آن علم معرفتی است که شک و تردید و چون وچرای اهل بحث درآن راه ندارد، علمی است که با یقین مقرون است و از طریق رؤیت و مکاشفه حاصل می آید. این است سر آنکه مولانا مثنوی را وسیلهٔ تعلیم و تلقین عرفان عملی می خواهد، نه عرفان نظری که در قونیهٔ عصر وی حوزهٔ شیخ صدرالدین قونوی و حلقهٔ درس فصوص و فکوک آن را تعلیم می کند و به اعتقاد مولانا برای نیل به نجات فایده‌یی ندارد و جز دعوی وطامات که مایهٔ اشتغال خاطر اهل قشر و بیخبران از حقایق و اسرار قرآن است (۱۷ب ومابعد) حاصلی نمی‌آرد. ب

درواقع آنچه عطای عطارد (§ ۳۳۱ت) محسوبست و هرچه ناشی از تعلیم دفتر و کتاب است تالب گور بیشتر با انسان نیست، و مادام که انسان سخرهٔ استاد و شاگرد کتاب است جز خیال حرص و شهوت از علم حاصلی ندارد. چیزی که مایهٔ نجات او تواند شد علمی است که موسی از تلقی وحی حاصل کرد و فروغ آن را درجیب وگر یبان‌یافت * و به مرتبهٔ اشراق یقین نایل آمد. اما علمی که از کتاب حاصل می آید مایهٔ یقین قطعی نیست و از همین‌روست که نیل به نجات از آن حاصل نمی‌شود. پ

۲۸۸/* الف: ۲۸۳۴/۱ ، ۲۸۳۵/۱- پ: ۲۱۵۶/۲-

۲۸۹

به علاوه نیل به یقین برای آنکس که ادراک ظاهر جنبرهٔ دید اوست و همین نکته بینش او را محدود می دارد ممکن نیست. درتقریر این دعوی مولانا حال فرعون را بروجه مثال یاد می کند* که چون خود سراپا زرق و مکر بود از آنجا که در چنبرهٔ حس و ادراک خود اسیر بود، حال موسی را نیز از حال خویشتن قیاس گرفت و چون چیزی شبیه به حال خود در مورد وی گمان برد نتوانست برحقیقت حال موسی وقوف یابد. اگر وی آنگونه که موسی بروفق روایت مثنوی به وی توصیه می کرد، موسی را از نظرگاه موسی می دید در وجود وی چیزی جز عشق نمی یافت و نسبت به او کینه و دشمنی نشان نمی داد.

الف
اما برای آنکه فرعون بتواند موسی را از آن منظر که نظرگاه اهل یقین است بنگرد می بایست از تنگنای چنبرهٔ حس خویش بیرون آید. درآنصورت ورای دنیای حس ساحتی بس گشاده می یافت و آنجا به مرتبه یی از یقین می رسید که گویی تمام وجود وی چشمی بینا می شد و سراپای وجودش مستغرق شهود و مکاشفه می گشت، واین برای اوممکن نبود.

ب
شرط نیل به این مرتبه برای عارف سالک هم رهایی از بند خودی و پاکی از آلایش غبار حسی است. مولانا جامه‌شویی صوفیان را که در ین باب مراقبت و دقتی تابه حد وسواس دارند [۳۳]، رمزی ازهمین امر می داند که می بایست آلایش حس را از خویش بشویند* و بدینگونه به اوج مرحلهٔ یقین که عبارت از مکاشفه است و حکم عیان را در مقابل خبر دارد نایل آیند: مرتبه یی که مقام موسی است و امثال فرعون، هر چند آنها نیز مثل موسی معنی را که عبارت از حق است طالب وجویا باشند*، چون در عالم حس توقف دارند نمی توانند بدان دست بیابند و حتی نیل به مجرد ایمان هم برخلاف آنچه بعضی پنداشته اند [۳۴] در مورد امثال فرعون ناممکن می شود.

پ

۲۹۰

باری علم اهل برهان هم درطرح مسائل و مباحث مربوط به الهیّات و عقاید طالب یقین است. اما نیل به یقین خود همواره در گرو رؤیت و مشاهدهٔ معلوم می ماند و تا معلوم به دید و عیان درنیاید علم انسان در مرحلهٔ شک و

۲۸۹/* الف: ۲۳۹۶/٤~ پ: ۲۳۸۵/٤ ، ۲٤٤۷/۱

ظن خواهد ماند، نهایت آنکه شک و ظن هم خود جز در یقین سکون و قرار نمی یابد. از ین روست که علم عارف چون بررؤیت مبتنی است برعلم زاهد که مبتنی بر مجرد ایمان است راجح است، اما علم اهل برهان چون حتی برایمان هم مبتنی نیست از مقولهٔ ظن است وتابه یقین نپیوندد قابل اعتماد نتواند بود. به علاوه علم ایمانی که زاهد متشرع اهل آنست وقتی به یقین می رسد از مرحلهٔ دانش به مرحلهٔ بینش تعالی می یابد، درآنحال زاهدرابه ذوق معرفت آشنامی کندوآنگاه درتجربهٔ شهود و مکاشفه آنچه یقین نام دارد و خاص اهل معرفت است صورت واقع را که مشاهده و بینش تعبیر آن است به وی ارائه می نماید. از ین رو علم الیقین که درقرآن کریم (۵/۱۰۲) بدان اشارت هست برای آنکس که معرفت وی را به مرتبهٔ بینش و مشاهده رسانیده باشد منجر به عین الیقین (۱۰۵/گا) می‌شود* و کمال آن درهمین است. الف

لیکن علم بحثی چون از حدّ ظن تجاوز نمی کند نمی‌تواند به اوج یقین پرواز نماید و اینجا به مرغی می ماند که یک بال بیش ندارد و البته اگر رای پرواز کند جز افتان و خیزان راه نمی پوید. آنچه می تواند به اوج رهایی دست یابد یقین است که دو بال قوی دارد و در صعود به اوج ها برایش اشکالی پیش نمی آید*. وعارف که از طریق مکاشفه به معرفت رسیده است و علم یقینی برایش حاصل گشته است از نفور مستمع (§ ۲۸۶ ذ) اندیشه ندارد و چون اشارت **لَوْ کُشِفَ الغطاءُ ما ازْدَدْتُ یقیناً** را نقد حال خویش می یابد، اگر تمام خلق وی را تأیید و تحسین کنند چیزی بر یقین وی نمی افزاید، و اگر همهٔ مردم وی را گمراه بخوانند نیز در یقین وی هیچ گونه تزلزلی پدید نمی آید*. ب

از ین رو تحسین یاطعن خلق که انسان عادی را به قوّهٔ وهم وی بیمار می کند یا از بیماری شفا می دهد در عارف تأثیر ندارد. آنکس که به وسوسهٔ آن تسلیم می شود به اعتقاد مولانا احمقی بیش نیست. حکایت اطفال ومعلّم کُتّاب که در مثنوی (§ ۱۷۶ پ، ۱۸۲ ت) هست نشان می دهد که این وسوسهٔ وهم ناشی از تعظیم یا طعن خلق، فقط در کسی درمی گیرد که مثل معلّم اطفال مظهر جهالت و حمق محسوبست یا مثل فرعون خمیر مایهٔ کفر و طغیان دارد*. پ

۲۹۱ درعین حال علم بحثی که در ظن و خیال توقف دارد، برای آنکس که همت خود را بدان مقصور و مصروف می دارد جز بار گرانی نیست، و

۲۹۰/* الف: ۴۱۲۰/۳~ ب: ۱۵۱۰/۳، ۱۵۱۶/۳~ پ: ۱۵۵۵/۳~

کسانی هم که عمر در ین دانش ها مصروف می دارند این بارهای گران را به خاطر علاقه‌یی که به جاه وهوی دارند می کشند[۳۵] و تعبیر کَمَثَلِ الحِمارِ یَحْمِلُ اَسْفاراً درقرآن (۵/۶۲) کنایه ازهمین گونه حمل است. حاصل اینگونه علم هم البته فقط ظن است.که هم قرآن کریم (۳۶/۱۰، ۲۸/۵۳) در باب آن می گوید که انسان را از حق بی نیاز نمی دارد. بدینگونه تا وقتی خداوند نخواهد انسان نمی تواند از بین دو ظن هم بدانچه آن‌راظن غالب‌ترخوانندودرعمل ارجح و مایهٔ اعتماد وی تواند بود، نایل آید *. الف

اما علم واقعی که ورای ظن و وهم اهل ظاهرست و عارفان با پرو بال آن به اوج مراتب یقین پرواز می کنند وقتی حاصل می آید که انسان خود را از اوصاف جسمانی خالی و صافی کند و در ریاضت و مجاهده آینهٔ بی زنگ شود، در آنصورت با همان نور وحی که پیغمبر در پرتو آن، احوال امت را می دید وی نیز حقایق دین و آنچه را مرتبهٔ نبوت و سرّشریعت محسوبست مشاهده می نماید[۳۶] و درحقیقت علمی حاصل می کند که از نوع علم انبیاست چون لدنّی و از نزد حق است [۳۷]، درآن باب‌جای‌ظن و وهم وخیال هم نیست*. ب

آنچه مولانا درقصهٔ مری کردن رومیان و چینیان درعلم نقاشی و صورتگری (§ ۲۶۲ت)دربــاب علم صوفیه می گوید مربوط به همین علم است که افاضهٔ آن از جانب الهی موقوف به تصفیهٔ باطن سالک است، هرچند تصفیه هم اعطای آن را الزام نمی کند. مولانا در ین تمثیل علم بحثی را، که از مقولهٔ صنعت و حرفه است و به اهل صورت که چینیان نمایندهٔ آن محسوبند تعلق دارد، درمقابل علم کشفی، که ازمقولهٔ اشراق است و به رومیـان که نـزد او نـمونـهٔ کـامـل اهـل مـعـنـی هستند منسوب می کند، + قرارمی دهد؛ودرمقابل نحووفقه که مظهرعلم بحثی است محو و فقرراکه حاصل علم کشفی است مایهٔ نیل به عین‌الیقین و مایهٔ وصول به نجات غایی می یابد *؛ و صوفیان را که از طریق مجاهده و تزکیهٔ نفس به عین یقین می رسند مولانا در ین قصه مثل نقاشان روم نشان می دهد که دیوار دل را صیقل کرده‌اند و آنچه را نقاشان چین به دقت و صنعت «پرداخته اند» اینها درآینهٔ صیقل خوردهٔ قلب خویش منعکس ساخته‌انــد(§ ۲۹۹ پ). در تشبیه طریقهٔ صوفیان به شیوهٔ نقاشان روم، آیا گویندهٔ مثنوی به طریقه حکماء نوافلاطونی روم و یونان نظر دارد، یا در واقع روم را از آنجهت که مطلع انوار مثنوی خود او و طریقهٔ مشایخ و عرفاء دیگر عصر اوست مظهر و رمز اهل معنی نشان می دهد؟ پ

به هرحال این همان علمی است که انبیا را از طریق وحی با اسرار اسماء و

حدیثی شده مربوط می‌دارد. وقتی مولانا از پیغمبر نقل می کند[۱] که در بین امت من کسانی هستند که از گوهر و همت من مایه دارند و باهمان‌نور که من آنها را در پرتو آن مشاهده می کنم حالی آنها نیز می تواند مرا مشاهده نماید*، به همین علم اولیاء نظر دارد. چنانکه سؤال و جوابی هم که درقصهٔ سؤال کردن پیغامبر از زید (؟ ۱۶۸ ب) مطرح است و آنچه زید از مکاشفات خویش به بیان می‌آورد نیز مربوط به همین مقوله از علم است، و اشارت به ریاضت* و آینه* هم که در آن هست نشان می دهد که زید نیز زید از طریق مجاهده و تصفیهٔ قلب به علم اهل صفا* دست یافته است. و آنچه خود اودرین باب می گوید نیز این را تأیید می کند. به هرحال این‌گونه علم یقینی است که صوفیه آن را معرفت هم می خوانند (؟ ۳۰۰ الف و ما بعد) و به اعتقاد آنها اهل صورت از طریق برهان و استدلال که اینها آن را علم بحثی و تقلیدی می خوانند نمی‌توانند بدان دست بیابند. ت

۲۹۲

اینکه علم بحثی نمی‌تواند به معرفت منتهی شود مخصوصاً از آنروست که این علم اسماء را از طریق اضداد آنها می شناسد، چنانکه نور را به وسیلهٔ ظلمت، و شادی را از طریق اندوه ادراک می کند، و البته حق که ضدّی ندارد [۳۸] از دسترس شناخت آن خارج می‌ماند*. الف

به علاوه چون نقص، آینهٔ کمال است و عجز و حقارت انسان نشان دهندهٔ قدرت و عظمت حق محسوبست، هرکس نقص خود را درک کند البته در استکمال خویش سعی می نماید. و آنکس که به سوی حق روی نمی‌آورد از آن‌روست که در خود نقصی نمی‌بیند*. و چون علم بحثی را که جز اهل ظن بدان قانع نمی‌شوند وی موجب رضایت خاطر و اقناع ذهن خویش می‌یابد بدان مغرور می‌شود و از معرفت حق که انسان فقط از طریق شناخت نقص خویش طالب آن می گردد محروم می‌ماند، و حال ابلیس را پیدا می کند که به تعبیر قرآن (۱۲/۷) اَنَا خَیرٌ مِنْهُ گفت و همین آنا خیری که وی گفت و مبتنی برقیاسهای رایج درعلم بحثی بود [۳۹] علت طرد و آفت حال او گشت و از نیل به کمالش مانع آمد*. ب

۱/۲۹۱ — احادیث مثنوی / ۳٤

۲۹۱/* الف: ۳٤٤۲/۱ ب: ۳٤٦۱/۱- پ: ۳٤۹۷/۱ ت: ۳٤٦۲/۱، ۳۵۰۲/۱، ۳۵۵۲/۱، ۳٤۸۵/۱

در واقع علم بحثی که اهل حسّ بدان تکیه دارند به پوز بندی می ماند که آنها را از ذوق آنچه مایهٔ نجات آنهاست بازمی دارد و مثل گوساله یی که پوز بندش او را از خوردن شیرمادر مانع می آید، اینان نیز به خاطر همان بحث و قیاس و چون و چراهای خویش از «شیر علم دین» که مایهٔ پرورش جان آنها خواهد بود محروم می مانند و برگرد آن قصر رفیع که عرفان حق است راه نمی یابند *. مولانا در ینجا از علم ذوقی که موهبت و عطای حق است و اهل برهان از آن محروم اند، تعبیر به «شیر» می کند واین بیان درمورد آنچه صوفیه علم وهبی می خوانند درنزد سایر عرفا هم هست [۴۰].

پ به هرحال کسانی که دل به علم بحثی خوش می دارند در حقیقت «سخرگان گفت وگو» هستند و جز از راه گوش و زبان نمی توانند تلقی معرفت کنند، و چون گوش حس را نمی توانند بر بندند به آنچه از طریق گوش جان ادراک می شود دسترس ندارند. این اندازه هم نمی دانند که گوش سَر مانع از آن می شود که گوشِ سِرّ آنچه را خطاب به اوست درک و در یافت کند، و تاوقتی انسان راه حس را نبندد و اعتماد تام برحس ظاهر را نفی نکند، گوش باطنش که باید خطاب ارجعی را از حق بشنود و وحی و الهام ربانی را که علم کشفی عبارت از آن است تلقی کند، همچنان کر خواهد ماند *.

ت

۲۹۳

درست است که علم درمعنی حصولی و انطباعی خویش به هرحال از قلمرو حس آغاز می شود اما وقتی درمحدودهٔ اقلیم حسی متوقف بماند از ادراک «عین» که صورت ذهنی علم حصولی فقط تصویر آن است محروم می ماند، و بدینگونه اتکاء برحس برای انسان مانع نیل به یقین که علم واقعی همواره طالب آنست می گردد.

الف از ین روست که گوش اهل حس هرگز صدایی را که درگوش درون انبیا طنین می افکند و وحی الهی است نمی تواند درک کند * و چون خود درحجاب أشغال است وجود آن را هم انکار می نماید، چنانکه چشم حسّ هم به ماوراء دنیای ظاهر نفوذ نمی کند و به سبب محدودیتی که دارد جز بخشی محدود از واقعیت ظاهر را هم نمی تواند درک نماید، و حال وی به حال کف دست آن کسان می ماند که

۲۹۲/* الف: ۱۱۳۰/۱ ب: ۳۲۱۰/۱ ، ۳۲۱۶/۱ پ: ۱۰۱۴/۱ ت: ۵۶۷/۱ -

درخانه‌یی تار یک پیل را می پسودنــد (§ ۱۸۰ت) و چون کف هیچ یک از آنها برتمام وجود پیل محیط نبود جز بخشی از آن را درک نمی‌توانستند کرد. حس هم مثل همین کف محقرو محدود اختلاف کنندگان درشکل پــیل (§ ۸۷ب) با تمام واقعیت تماس ندارد وحقیقت در یایی‌است‌که، نیست‌کف را بر همهٔ او دسترس*. ب

باری حس ظاهر که از آنچه درعالم هست فقط صورت آنها را درک می کند، ازمجردات ومعانی هیچ چیزی درک نمی نماید،وسالک طالب تا اززندان حس دنیا بیرون نیاید به حس دینی که نردبان آسمان است * دست نمی یابد و تا خود را از آلایش حس دنیای ماده پاک نکند نمی‌تواند لطایف عالم مجردات را ادراک نماید *. پ

به هرحال تمثیل پیل و خانهٔ تار یک * نشان می دهد که عالم حس نه فقط محدوده‌یی تار یک است بلکه حس هم که وسیلهٔ ادراک آنست اعمی است، فقط با پسودن کف می تواند چیزی از اسرار در یای بی انتهای وجود ادراک کند و چون از در یا فقط کف ظاهر را ادراک می کند از غور و وسعت و صفای آن بیخبر می ماند و این اندازه درک نمی کند که اسرار عالم همچون گنجی بی‌منتها در پیش روی او گسترده است و او به قدر یک تسو هم از ین سرمایهٔ عظیم بهره ندارد * . معهذا اگر حس، عالم ماوراء حس را درک نمی کند این معنی انکار وجود آن عالم را برای وی توجیه نمی نماید، چون حس درهر حال با حس کننده ارتباط دارد و حس کننده فقط آنچه را موضوع حس خود اوست درک می کند، اما عدم ادراک یک حاسه از آنچه موضوع ادراک حواس دیگرست دلیل فقدان آنها نیست*. ت

۲۹٤

دنیای وراء حس برای کسانی که فریفتهٔ حس و محبوس قیود آن هستند البته قابل ادراک نیست * اما خروج از عالم حس و سعی در بیرون جهیدن از ین تنگنای حسی شوق رهایی و درد طلب لازم دارد و بدون آن خارج شدن از ین حبسگاه دست و پاگیر برای انسان ممکن نیست. اگر درست است که تمام عالم می تواند درحکم سیبی باشد که انسان شباهت به کرم حقیری دردرون آن دارد، لابد این کرم تا وقتی شور و شوقی برای شکافتن سیب و بیرون آمدن از آن ندارد درآنجا

۲۹۳/*ب: ۱۹۲۰/۱ ، ۱۲٦۹/۳ پ: ۳۰۳/۱~ ، ۲۳۸٤/٤~ ت: ۱۲۵۹/۳ ، ۱٦۱۰/۲ ، ۲۳۸٤/٤

می‌ماند و از وجود درخت و باغ و باغبان که ورای آن سیب و آن محدودهٔ ادراک اوست بیخبر می‌ماند. آنکس هم که خود را در دایرهٔ دنیای حس محدود می‌نماید حال این کرم محبوس را دارد که در درون سیب می‌پوسد و از آفاق بیرون هیچ آگهی نمی‌یابد. معهذا کرمی هم هست که زندان خود را از درون می‌شکافد و از آن بیرون می‌جهد، به آنچه در ورای محدودهٔ سیب است واقف می‌شود * و به فراخنای دنیای ماوراء حس راه می‌گشاید.

الف

اما برای آنکس که ذوق معرفت ندارد و نمی‌تواند حبسگاه خود را بشکافد و روزنه‌یی به خارج بازکند عالم حس به مثابهٔ چنبره‌یی است که ادراک او را محدود می‌کند، و پیداست که هرکس دراین چنبره محدود می‌ماند در حجاب تیرگی‌های ماده مسجون می‌گردد و اگر در ورای این چنبره تمام عالم نور و زیبایی باشد نیز چشم وی از آن خبر نمی‌یابد * و نمی‌تواند از آنهمه صورتها و نقشهای زیبا تمتعی حاصل کند.

ب

منکر که عالم ماوراء حس را انکار می‌کند حجّتی غیرازاین ندارد که جز همین عالم ظاهر هیچ چیز به چشم وی درنمی‌آید، اما اگر درهمین عالم ظاهر هم به چشم تأمل بنگرد درمی‌یابد که در عالم هرگز آنچه در ظاهرست خود غایت وجود خویش نیست. تصور آنکه نقاش یا کوزه‌گر یا خیّاط آنچه را می‌سازند برای خود آن چیزها باشد و هیچ غایتی در ایجاد آنها وجود نداشته باشد متضمن لغوست و فعل بی‌غایت معنی ندارد *، پس در ورای ظاهر عالم لابد باطنی هست و به هرحال عالم حس نهایت حدّ ادراک انسان نیست.

پ

حتی در قیاس با عالمی که در ماوراء اقلیم حس هست عالم محدود حس سایه و تابعی بیش نیست. کسانی که به آن عالم واقعی راه برده‌اند بسا که عالم حس را همچون خواب و خیال تلقی کنند و از غم و شادی آن تألم واقعی نیابند. ساحران فرعون که از روی یقین به موسی و خدای موسی ایمان آوردند و به دنیایی که ماورای حس و ادراک فرعون بود قدم نهادند از اینکه وی آنها را، آنگونه که در قرآن کریم (۴۹/۲۶) آمده است، به قطع کردن دست و پاشان تهدید کرد چه باک می‌توانستند داشت؟ نزد آنها تن حکم سایه‌یی را داشت که در قیاس با شخص آنها نمودی بیش نمی‌نمود، چنانکه در مقابل واقعیت دنیای غیب که برای آنها به عین الیقین در یافت شده بود تمام دنیای ظاهر نیزجز در حکم خوابی عاری از حقیقت تلقی نمی‌شد و پیداست که با چنین حال از رنجی که وجود واقعی ندارد و انسان آن را در خواب می‌بیند بیم و هراس واقعی هم به دل راه نمی‌دادند *.

ت

همین طرز تلقی در نزد آن کودک نصرانی که مادر را به درون آتش می‌خواند (§ ۱۷۳ پ) نیز پیداست با آنکه اصل این قصه ممکن است بقایایی از آداب قدیم مربوط به تشرف اطفال را در مجامع شمنی شامل باشد یا از اساطیر مربوط به سحر و آتش مأخوذ باشد بازدر روایت مولانا، اینکه طفل، مادر را به آمدن به درون آتش تشویق می‌کند* نشان می‌دهد که راه ورود به این عالم ماوراء حس ایمان به غیب است و کودک خردسال هم وقتی جانش به انوار کشف منوّر شد مثل انسان بالغ می‌تواند بدان راه یابد. اما هرکس بدان عالم راه می‌برد دنیای حس را همچون سایه و خوابی می‌یابد که اصالت ندارد و از رنج و شادی آن برای وی دیگر تألم یا لذتی حاصل نمی‌شود. ث

۲۹۵ معهذا آنجا که انوار کشف، جان را منوّر نکرده باشد، طالب حق باید برای نیل به آنچه رفع شک می‌کند ناچار در جستجوی دلیل برآید. اما بردلیل هم، که به هر نحوی هست محدود به لوازم عالم حس است، اگر اعتمادی هست بیش از اعتمادی که برخود این عالم هست نیست. دلیل هم البته یا سمعی است یا عقلی، و دلیل عقل چون مادهٔ خود را از صورتهای حسی می‌گیرد به عین الیقین نمی‌انجامد، دلیل سمعی هم خود جز با دلیل عقلی به صحت نمی‌پیوندد و به هرحال مثل همان دلیل عقلی با عین و عیان هم فاصله بسیار دارد، و البته جایی که معاینه و عیان باشد خبر که علم سمعی است و دلاله‌یی بیش نیست، از عمل معزول است*. وقتی از سخندانی می‌پرسند [٤۱] که فرقِ حق و باطل چیست*؟ گوش را نشان می‌دهد که این باطل است و چشم حق است چرا که یقین از آنجا حاصل است، درواقع به طور ضمنی به عین الیقین که مشاهدهٔ قلبی و رؤیت کشفی است نظر دارد. الف

مولانا برآنچه نزد مفلسف دلیل محسوبست و هرگز منجر به کشف و یقین نمی‌شود اعتماد نمی‌کند و فکرت فلسفی را مایهٔ آزار نفس مطمئنه می‌خواند* از ین رو بر فلسفی طعنه دارد که درضمن آنچه اقامه دلیل می‌خواند درواقع بین خود و مطلوب وسایط می‌افزاید و این وسایط او را از مطلوب دور می‌دارد*؛ همچنین برطبیب طعنه می‌زند که آنچه وی آن را دلیل [٤۲] می‌خواند قارورهٔ پلیدی است*، که درخور شأن اوست و هرکس دایم به حیات حسی می‌اندیشد برای او همین اندازه

۲۹٤/* الف: ۱۱۰۹/۳~ ، ۱۸٦۹/٤~ ب: ۲۳۸٤/٤~ پ: ۲۸۸۱/٤ ت: ۱۷۳۵/۳~ ث: ۷۸۵/۱

دلیل کافی است؛ برمنجم هم می‌تازد که تصریف هوا را به ستاره منسوب می‌دارد و آیات حق را انکار می‌کند*. واینهمه نشان می‌دهد که نزدوی آنچه عقل نظری آن را همچون دلیل تلقی می‌کند مایهٔ کمال نیست، کمال جستجوی هدایت است و اینکه اندیشه و فکر طالب هم آن باشد تا بداند به هدایت و سعادت* می‌رسد یانه. هر علمی را که مایهٔ نیل به نجات نباشد عارف مایهٔ اتلاف عمر می‌یابد واز ین‌رو به سواد و حرف هم اعتنا ندارد [۴۳]. ب

۲۹۶

بدینگونه، آنچه سالک را به علم رسمی مشغول می‌نماید وی را از طریق حق که معرفت واقعی از سلوک آن حاصل می‌آید منحرف می‌دارد. سالک می‌داند که باید از طریق ریاضت و مجاهده ابلیس را که رمزی از نفس او و به هرحال مانعی در سرراه سلوک اوست طرد و قهر کند. اما علم رسمی می‌کوشد تا وی را به بحث و نظر مشغول دارد و این نیز امری است که در نیل به مقصد برای او عایق و مانعی محسوبست. علم رسمی دعوی می‌کند که برای نیل به حق مجاهدهٔ با نفس لازم نیست و از طریق بحث و نظر هم می‌توان به معرفت حق راه برد. مولانا حال سالک را در ینجا به حال آن صاحبخانه مانند می‌یابد که دُزد خانه را دنبال می‌کند و درهمان لحظه‌یی که نزدیک است مال خود را از دزد طرّار بازستاند شخص دیگر که درواقع شریک دزدست وی را به سوی دیگر می‌خواند و به بهانهٔ آنکه می‌خواهد ردّ پای دزد را نشانش دهد وی را از تعقیب دزد باز می‌دارد. درحقیقت سالک طالبی هم که آنچه را می‌تواند از رؤیت قلبی و مکاشفهٔ غیبی حاصل کند به خاطر سمع و خبر و قیل و قال علم رسمی از دست می‌دهد به همین صاحبخانهٔ دزدزدهٔ گول خورده می‌ماند*، و گویی علم او را از معلوم بازداشته است. الف

اینجاست که عقل حسی سالک را به ماسوی مشغول می‌دارد و از توجه به عقل وحیی که اشارت الهی است و ناظر به ماسوی هم نیست مانع می‌آید. در قصهٔ گورکنی قابیل* و تجربه‌یی که اینجا انسان از زاغ می‌آموزد [۴۴] مولانا نشان می‌دهد که عقل حسی از مرتبهٔ حس حیوان تجاوز نمی‌نماید، و البته تقلیدی که از حس حیوان می‌کند برای او که مرتبهٔ انسانی دارد جز مایهٔ ننگ وحقارت نیست، اما عقل وحیی که علم کشفی از آن افاضه می‌شود برمحسوسات جزوی که قلمرو عقل

۲۹۵/* الف: ۲۰۶۷/۴ ، ۳۹۰۷/۵ ب: ۵۵۷/۵ ، ۵۶۹/۵ ، ۲۵۰۶/۶-، ۹۸/۶-، ۵۶۲/۵

حسی و مابه‌الاشتراک انسان با مرتبهٔ حیوان است سر فرود نمی‌آورد، بلکه از هرچه ماسوی است قطع نظر می‌کند و جز به آنچه معلوم و مطلوب اوست به هیچ چیز نمی‌نگرد. از ین‌روست که عقل انبیا و خاصان حق در مرتبهٔ عقل زاغ و تجربهٔ قابیل که حدّ تعلیم حرفه‌هاست توقف نمی‌کند*، به قلمرو شهود و عیان که در قرآن کریم (۱۷/۵۳) اشارت **ما زاغَ البَصَرُ و ماطَغیٰ** در بیان آنست راه می‌جوید و گویی تذکر میثاق الست (§ ۲۷۶ ب) وی را به عالم معرفت رهنمونی می‌کند. ب

پس برای نیل به یقین، تقلید از عقل زاغ را که عقل حسی است و مثل زاغ قابیل جز به گور ودخمه [۴۵] ره نمی‌برد* باید رها کرد و از نور مشکات نبوت که عقل وحیی است و مولانا با تلمیح به اشارت **مازاغَ البَصَرُو ماطَغیٰ** آن را عقل ما زاغ، در مقابل عقل زاغ، می‌خواند نظر دوخت. این عقل وحیی برخلاف عقل حسی به تقلید و تجربهٔ حس حیوانی ناظر نیست، در معقول خویش هم مستغرق و مکاشف می‌ماند، در نظاره و شهود آن هرگز به اینسو و آنسو منحرف نمی‌شود و هیچ‌گاه هم خود را دچار تردید و سرگردانی نمی‌یابد. صوفیه و بعضی حکماء آن را «طور ماوراء عقل» می‌خوانند (§ ۲۹۹ب) و امام غزالی درالمنقذمن الضلال سیر عقل را در مراتب یقین به آنجا منتهی می‌یابد. پ

۲۹۷

عقل وحیی در نزد اولیاء نیز مثل آنچه احیاناً در مورد انبیاء روی داده است [۴۶] گه‌گاه از طریق «رؤیاء صالحه» القاء و الهام می‌شود، چنانکه در قصهٔ پادشاه و کنیزک* و قصهٔ پیر چنگی* رؤیاء وسیلهٔ الهام است. این نکته مخصوصاً از آن‌روست که در رؤیا چون انسان از «خودی» خود غافل است تعلقش به ماسوی که خودی او مُجلاّی آن است تا حدی قطع می‌شود، و از همین قطع تعلق با ما سوی است که تصویر حقایق مجرد یا آنچه مولانا آن را «عکس مه‌رویان بستان خدا»* می‌خواند درخواب بلاواسطه برجان و قلب اولیاء الهام و اشراق می‌شود، و خواب آنها برخلاف خواب عامه تنها انعکاس آرزوهای تحقق ناپذیر، نظیر آنچه فی‌المثل خفاش در آرزوی مرگ آفتاب ممکن است ببیند* نیست، فقط از آن‌رو که حس درهنگام خواب با جان آنها که آمادهٔ اتصال با حقایق است تنازع و تعارض ندارد این علم کشفی که مبنی برقطع نظر از ماسوی درعالم بیداری است، درخواب برای آنها آسانتر حاصل می‌آید، اما البته نیل بدان منحصر و مشروط به خواب هم

۲۹۶/* الف: ۲۷۹۳/۲ ب: ۱۳۰۱/۴، ۱۳۰۹/۴ پ: ۱۳۱۰/۴ و ۱۳۱۱

الف نیست.

به علاوه خواب اولیاء ازجنس خواب عامه نیست، از نوع سیر و کشف روحانی است، به خوابی می ماند که پیل برحسب امثال مأخوذ از حکمت عامیانه، از هندوستان می بیند و چون از خواب برمی آید به یاد آن بهشت گمشدهٔ خویش آرام و قرار خود را از دست می دهد، زنجیرهای خود را می گسلد و تدبیرهای پیلبان را برهم می زند، اما این خوابی است که فقط به چشم پیل می آید، به چشم خرنمی آید چرا که خراز هندوستان بیرون نیامده است و عجایب واسرار آن اقلیم را درک نکرده است تا آنجا را به خواب ببیند؛ خواب اولیاء را هم که خاصان حقند عامه نمی بینند چون تجارب و احوال آنها را درک نکرده‌اند*. اینان هر یک به خیالی که تعلق به ماسوی دارد مسخر و مقیّد مانده‌اند* و نمی دانند که این خیالها حقیقت ندارد و هرچه ماسوای حق است باطل است و که می تواند تصور کند عکس و خیال سیب دامن را از سیب پر کند*؟

ب معهذا برای آنها که ذهنشان از عالم حس تجاوز نمی کند آنچه عارف از عالم ماوراء حس می گوید کلام باژگونه و حدیث منقلب و بی سر و بن محسوبست* ولیکن آنچه ذهن عارف را با عالم ماوراء حس مربوط می دارد اتصال او با عقل وحیی است که خود منشأ علم انبیاست، و البته نیل بدان هم انقطاع از ماسوی را الزام می کند که بدون آن هرگونه علمی حجاب خواهد بود.

پ از ینجاست که حال اولیاء در بیداری نیز به حال خفتگان اصحاب کهف می ماند که اشارت **تَحْسَبُهُم أيقاظاً وَهُمْ رُقُود** در قرآن (۱۸/۱۸) وصف آنست، و گویی اینها نیز مثل اصحاب کهف از احوال عالم خفته‌اند و فهم و ادراک آنها نیز مثل حرکات وسَکَناتشان در پنجهٔ «تقلیب ربّ» واقع است (§ ۱۰۳ ب) ودرهمه حال دستخوش تصرف وتدبیر بلاواسطهٔ اوست*، چنانکه خواب حسّی هم آنگونه که خلق رااز عالم حس منقطع می کند شمّه‌یی از همین حال آنها به نظر می آید*. درواقع این ویژگی حال اولیاء که در بیداری نیز از احوال ماسوی خفته‌اند و جز باحق و درحق حیات ندارند نوعی سکر روحانی است که مولانا آن را میِ منصور* و سَغراق (§ ۱۱۶پ) زفت* هم می خواند، و وقتی عارف ازآن سرمست می شود از تجربهٔ فنا(§ ۱۰۵ زا) احساس خرسندی می کند و حال وی به آنکس می ماند که در کنار بام و مُشرِف به سقوط است اما ازهمین خطر که احساس می کند سرخوشی دارد* و آن را برایمنی از سقوط ترجیح می دهد.

ت

۲۹۷/★ الف: ۱/۶۳~ ، ۱/۲۱۰۴~ ، ۱/۷۲ ، ۶/۲۰۸۳~ ب: ۴/۳۰۶۸~ ، ۵/۳۱۹ ،
←

۲۹۸

اینکه عارف ماسوی را از حساب تعظیم و تقدیر خویش خارج می کند وی را به هیچ وجه برم‌سوی نمی شوراند و هر چند وی وجود ماسوی را نادیده می گیرد نسبت بدان احساس بدبینی و ناخرسندی ندارد. به علاوه عارف سالک کلّ عالم را صورت عقل کل می یابد * و با آن در صلح و وفاق به سر می برد. از ین رو در عالم خود را همچون کودکی می یابد که در خانهٔ پدر و تحت نظارت و حمایت اوست *، هرگز از آنچه پدر در حق وی می کند احساس رنج و ناخرسندی ندارد تا خود را عاق وعاصی بیابد و صورت پدر را در آینهٔ خاطر همواره مظهر خشم و جفا تصویر کند *. پس هرکس مثل عارف واقعی، با عقل کل که مبدء ملکوت عالم [۴۷] محسوبست[۱] و کلّ عالم صورت آنست در حال صلح و تسلیم به سر برد، همهٔ عالم راجنت نعیم خواهد یافت * و حتی آنجا هم که جز قحط و بلانیست غیر از نعمت و راحت چیزی به چشم وی نمی آید. حکایت آن زاهد که درسال قحط شاد و خندان بود * معرّف این حال اوست و چقدر با آنچه سعدی در بوستان در باب قحط سال دمشق می گوید[۲] و از زبان دوستی سختی و مشقت آن رامایهٔ شکایت می یابد از حیث طرز برخورد با جریان حوادث عالم تفاوت دارد! الف

اما علم عارف که ناشی از عقل وحی و مبنی برحصر توجه به حق است وی را در حبس و غربت دنیای حس رها نمی کند و مثل هرگونه معرفت گنوسی [۴۸] مقتضی رهایی و متضمن نجات اوست. اما این علم لطیفه یی است که درمحدودهٔ سواد و حرف نمی گنجد و دفتر و کتاب آن هم عقل بحثی نیست، قلب صافی است که از زنگ کدورتهای حسّی زدوده باشد. ب

از ینجاست که صوفی علم بحثی را بی اهمیت می شمرد و اظهار آن را هم چون متضمن خودنگری است آفت می یابد[۳]. بدین جهت برخلاف علماء، آثار قلم را زاد راه نمی سازد. به آثار قدم که لازمه اش پیروی از طریقت و متابعت از پویهٔ مردان راه است اعتماد دارد *، و این علم که منجر به یقین تواند شد برای او حکم آبی را دارد که از قعر ریگ درون چاه می جوشد و جهت حفظ استمرار آن پاک نگهداشتن مجرای آن از خس و خاشاک تعلقات حسی کافی است، حاجت به آن نیست که از کویها به وسیلهٔ جویها به درون این چاه که آب از آن می جوشد آب دیگر وارد کرد.

---

* ۳۱۹۴/۶- پ: ۳۸۱۱/۴ ت: ۳۱۸۷/۱ ، ۳۹۵/۱ ، ۱۸۰۹/۱ ، ۲۱۰۸/۴ ، ۲۱۴۶/۴

البته دلی که بدینگونه خود منبع حکمت باشد ومثل چاه و ریگی که آب از آن می‌جوشد و می‌تراود گردد کمیابست اما سالک طالب می‌تواند آن را بجوید و دل خود را هم بروفق حکم و دلالت آن تصفیه نماید*.

پ در ینصورت آنکس که طالب اینگونه حکمت می‌گردد خود منبع حکمت می‌شود واز تحصیل و سبب فارغ می‌آید*. وقتی هم موج اینگونه دانش از سینه می‌جوشد آنچه از آن جاری می‌شود نه تبدلی دارد نه استحاله‌یی. آنکس نیز که از ین گونه دانش بهره دارد ذهنش دیگر لوح حافظ نیست، لوح محفوظ است، خطا و نقصان در آن راه ندارد*. برعقل تحصیلی و کسبی هم مبتنی نیست تا چون منبع آن بسته آیه دچار نقص شود، مبنی برعقل ایمانی است که از هرگونه نقص ایمن است*. پس علم کشفی که عارف سالک آن را از طریق تصفیهٔ قلب و تزکیهٔ نفس حاصل می کند البته از هرشک و وسوسه‌یی خالی است اما این علمی است که استاد و کتاب را برنمی‌تابد و آن را به تعلیم و تعلم نمی‌توان حاصل کرد. ظاهراً ازهمین روست که مولانا در مثنوی به عرفان نظری نمی پردازد، فقط عرفان عملی را که نیل بدان تصفیهٔ نفس و تزکیهٔ باطن می خواهد توصیه می کند، و در حقیقت سرّ تعلیم وی عرفان عملی است نه نظری.

ت

۲۹۹

باری عقل جزوی که علم بحثی برآن تکیه دارد چون انسان را از «خود» خالی نمی کند نجات از بیماری حس و ماده را که نقد حال ما درقصهٔ پادشاه و کنیزک (§ ۲۸۲ الــف و مابعد) متضمّن آن است ممکن نمی‌سازد. بازگشت به حق و رهایی از تبعید و زندان عالم حس با عشق است نه باعقل، چرا که عقل بحثی جز با آلت فکر و آنچه برهان و قیاس خوانده می‌شود نمی تواند به مدلول برسد و لاجرم آنچه در محدودهٔ حس نمی گنجد از احاطهٔ تام آن خارج می ماند و قیاس و برهان هم، درآنچه به ماوراء عالم حس مربوط می‌شود، خود حجاب دیگر یا حجابهای دیگر در بین او و آنچه مطلوب دلیل اوست می افزاید و اینهمه وی را از ادراک عالم ماوراء حس مانع می‌آید. اما عشق که معرفت خاص عارف از آنجا آغاز می‌شود سالک طالب را از خطر اعتماد برحس نجات می دهد و با رهایی دادنش از

۲۹۸/۱ــ مرصاد العباد /۴۶ ۲ــبوستان، باب اول، حکایت ۷ ۳ــ شرح تعرف ۱۶۶/۴

۲۹۸/* الف: ۳۲۵۹/۴ ، ۳۲۶۳/۴ ، ۳۲۶۱/۴ ، ۳۲۶۵/۴ ، ~۳۲۴۲/۰ پ: ۱۶۰/۲ ، ۱۰۶۲/۱ ت: ۱۰۶۳/۱ ، ~۱۹۶۳/۴ ، ~۱۹۶۷/۴

«خودی» که تعلقات حسی منشأ آنست وی را به قلمرو مکاشفه می کشاند که شک و وسوسهٔ علم بحثی درآنجا راه ندارد و هرآنچه قیاس و برهان عقلی آن را در حجاب شک و تردید مستور داشته است در ینجا برای عارف بی‌نقاب و مکشوف است و حکم رؤیت وعیان را دارد. الف

بدینگونه عارف در قلمروی وارد می شود که غزالی و عین القضات از آن تعبیر به طور ماوراء عقل نموده اندوازمتأخران هم امثال صدرالمتألهین وملاعبدالرزاق لاهیجی آن را درمفهوم وحی تصدیق کرده اند[۴۹]. البته آنچه دراین طور برعقل وحیی کشف می شود مخالف باعقل برهانی یا متضمن امری که برهان و قیاس خلاف آن را ثابت نماید نیست، امر یست که با برهان و قیاس بدان نمی توان رسید و به هرحال عقل برهانی آن را امری یقینی نمی تواند بیابد. ب

درست است که مولانا تعبیر «طور ماوراء عقل» را آنگونه که در تقر یر غزالی است مطرح نمی کند اما اینکه علم «اهل صیقل» و تصفیهٔ باطن را بر علم «اهل بحث» ترجیح می دهد(§ ۲۹۱پ) نشان توجه و اعتماد او برطور ماوراء عقل و براقلیم ناشناخته یی است که عقل بحثی بدان راه ندارد. حاصل آن علم سواد و حرف نیست، علمی است که دل همچون برف لازم دارد و صوفیه آن رامعرفت می خوانند و به عقل وحیی مر بوط می دانند. پ

۳۰۰

هر چند باحث و مفلسف هم آنچه از طر یق برهان و دلیل در توجیه و شناخت دین می گو ید آن را معرفت می خوانند[*] و هرگونه موعظه یی را وگر چند گو ینده خود بدان کار نمی کند یا اعتقاد ندارد نیز عامه معرفت نام می نهند، و لیکن آنچه نزد صوفیه معرفت نام دارد و بازشناخت معلوم مجمل را در صورت مفصل شامل است در تعبیر آنها مفهوم «ادراک اخیر از دو ادراک» را که در تعر یف معهود معرفت مشهورست[۵۰] با نوعی تلقی افلاطونی از مفهوم تذکّر و تخطر در علم(§ ۲۵۵ت) به نحو خاصی با مسألهٔ مناسبت قدیمه ارواح و میثاق الست (§ ۲۹۸ب) مر بوط می دارد و نیل بدان را برای سالک طالب موقوف به تصفیهٔ باطن نیز می سازد. الف

بدینگونه معرفت درمعنی شناخت ر بو بیت، که نزد مشایخ به حکم اشارت مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَد عَرَفَ رَبَّه به شناخت نفس مر بوط و مشروط است[۱]، بیشتر امری ذوقی و روحانی است، و نه فقط معرفت حالی در نزد قوم برمعرفت علمی رجحان

دارد و معرفت واقعی را در همین وجدان حالی می دانند[۲] بلکه تصفیهٔ نفس را ازلوازم کدورات هم درآن امر لازم می شمرند و نفاء نفسانیت را در انسان مانعی در راه نیل به معرفت می یابند، و از حکیم ترمذی نقل است که گفت تُرِیدُ اَنْ تَعْرِفَ الحقَّ مَعَ بقاء نَفْسِکَ فیک وَنفْسُکَ لا تَعْرِفُ نَفْسَها فَکَیْفَ تَعْرِفُ غَیْرَها[۳]؟ از ین رو نیل به معرفت را فقط از طریق نیل به فنا و تجربهٔ شهود که اتحاد عارف با معروف را الزام می کند[۴] ممکن می شمرند.

ب معهذا دراینگونه شناخت که تابع احوال و مقامات طریقت است سیر سالک حدّ و نهایت دارد و قول ماعَرَفْناکَ حَقَّ مَعْرِفَتِک که قسمتی از سؤال معروف شمس تبریز از مولانا هم دراولین گفت و شنود آنها (§ ۴۸ پ) بدان مربوط بود نشان می دهد که در ین زمینه نیز دعوی کمال از مقولهٔ شطحیات است و اینکه شبلی در اشارت به بعضی از ینگونه دعویهای بایزید در حق او می گوید لَوکانَ ابویزید رَحِمَ اللّهُ هاهِناً لَاَسْلَمَ عَلیٰ یَدِ بَعْضِ صِبیانِنا[۵] ظاهراً ناظر به همین دعویهای رعونت‌آمیزست که حدّ معرفت اولیاء را بیشتر از آنچه هست نشان می دهد، اما خود شبلی که منتهای کمال معرفت را استمرار در حیرت می داند و اَلْمَعرِفَةُ دَوامُ الْحَیْرَة[۶] می گوید به همین محدودیت ادراک و طاقت بشری نظر دارد.

پ البته حیرت که حاصل معرفت ربوبیت است حالی است که از خود رهایی و فناء از خود شرط نیل بدانست. از ین رو هر چند بعداز معرفت علمی وعبور از مقامات اهل بحث حاصل می آید و در حکم نفی آن مقامات هم هست، بدون طیّ آن مقامات برای همه کس حاصل نمی آید، و به هرحال تا صورت علمی توحید که شناخت مجمل است درصورت عینی آن تفصیل نیابد وخبر و دلیل منجر به عیان و مدلول نگردد معرفت حالی البته تحقق نمی پذیرد[۷]. از همین روست که گفته‌اند عارف عالم نیز هست اما عالم همواره عارف نیست و بدینگونه «صحت حال جز به صحت علم نباشد، اماصحت علم مستلزم صحت حال نیست»[۸].

ت لیکن هر چندمعرفت ربوبیت درنزد عارف دوام حیرت است باز این حیرت در مقام هستی نیست، درمورد چگونگی است. چون حیرت درهستی از شک منکرانه ناشی است و آنچه معرفت عارف بدان منتهی می شود حیرت در چگونگی است. و همین‌جاست که به تعبیر مولانا مشبّه و موحّد هردو خیره سرمی گردند*. وقتی گویندهٔ مثنوی خاطرنشان می کند که کاردین جز حیرانی نیست* تفاوت بین حیرتی را که روی به حق دارد و از استغراق ناشی است با حیرتی که روی به حق ندارد و ناظر به خودی است نشان می دهد*، و از تأمل در احوال و مقامات اولیاء نتیجه

می گیرد که در ساحت بیچونی و در عالمی که درآنسوی ساعت و زمان سیر می کند زیرکی در پیس حیرت بیقدر می شود*، و اینجاست که عارف حاصل علم صیقل و آیینه(§ ۲۹۱ پ) را حیرت می یابد و به حکم **مَنْ عَرَفَ اللّهَ کَلَّ لِسانُهُ** این حیرت را مانع بحث و تحقیق می بیند* . از ین رو درحال تحیر در ظلّ دوست ساکن می ماند* و از حیرت قوت می گیرد و مزید حیرت را همچون مزید معرفت از خدا می خواهد که: یا دَلیلَ المتحیّرینَ زِدْنِی تَحَیُّراً[۹].به علاوه چون از درک بسیاری لطایف و اسرار ذات و صفات عاجز و قاصر است در مرتبهٔ حیرت متوقف می ماند (§ ۳۷۸پ) تا از جانب حق نصرو+تائید مایهٔ هدایت و ارشادش گردد* ث

۳۰۰/ ۱– مصباح الهدایة /۸۰ ۲و۳– کشف المحجوب /۳۴۲ ، ۲۵۱ ۴–شرح منازل السایرین /۲۴۶~ ۵–اللمع /۴۷۹ ۶– کشف المحجوب /۳۵۳ ۷–مصباح الهدایة /۸۰ ۸و۹– کشف المحجوب /۳۴۲ ، ۳۵۳

۳۰۰/* الف: ۲۹۲۳/۲ ث: ۵۷/۲ ، ۳۱۲/۱ ، ۳۱۴/۱ ، ۱۴۰۷/۴ ، ۱۳۷۶/۳~ (عنوان) ، ۴۸۲۷/۶ ، ۳۷۵۱/۴~

عالم در انسان

۳۰۱ اینکه مولانا انسان را عالم اصغر می خواند* از آن روست که وی را عالمی جداگانه می یابد که با وجود جرم صغیر خویش (§۷۲پ) از پاره‌یی جهات به عالم کبیر که وی خود را در آن محاط می بیند بی شباهت نیست و گویی هرچه در مجموع عالم کبیر موجودست در شخص وی نیز با ابعاد کوچکتر هست. این طرز تلقی از انسان و جهان که در عین حال جهان را نیز انسان کبیر می نماید در کلام سایر صوفیه و بعضی حکماء هم به صورتهای مختلف هست. سابقهٔ آن در نزد غیرمسلمین از طریق تعالیم گنوسی و رواقی به افلاطون می رسد. قبل از افلاطون (تیمائوس ۳۱ -)هم‌نزد ذیمقراطیس+ و انکسیمندروس+ بدان اشارت هست. ذیمقراطیس دو رساله به نام «عالم صغیر»+ و «عالم کبیر»+ داشته است؛ و انکسیمندروس از این نکته که انسان و عالم هر دو به هوا زنده‌اند ظاهراً به این اندیشه رسیده است که عالم هم مثل انسان موجود زنده‌یی است. در واقع از ینجاست که بعضی عالم را انسان کبیر+ تلقی کرده‌اند[۱]. به هر حال اصل فکر ظاهراً ایرانی یا بابلی باشد. اما در بین آنچه رواقیان از ین اندیشه استنباط کرده‌اند این معنی که از احوال عالم کبیر و حرکات نجوم و افلاک می توان احوال عالم صغیر را پیشگویی کرد از اسباب رواج خرافات راجع به نجوم در دنیای باستانی و قرون وسطی شده است. در نزد مسلمین، که از جمله اخوان الصفا و باطنیه در آن باب تأکید و اصرار بسیار داشته‌اند، از آنجا که کمال جسم با نیل به مرحلهٔ روح حاصل می شود انسان کبیر هم کمالش به وسیلهٔ عالم صغیر حصول می یابد که در حکم روح اوست و به همین سبب در نزد عرفا حقیقت معنی عالم در وجود عالم صغیر بهتر جلوه دارد.[۱] به علاوه هم کثرت که یک ویژگی عالم کبیرست در عالم صغیر نیزانعکاس دارد و

هم انطواء عوالم متعدد در بطون عالم واحد تا حدی نظیر اندراج مراتب و شؤون مختلف در وجود انسان است. حتی این معنی که در مجموع عالم تمام آنچه «مسافت و مقدار و کمیت را به وی راه بود»[۲] به عالم خلق تعلق دارد و آنچه «مسافت و مقدار را به وی راه نبود»[۳] از عالمِ امرست[۴] در وجود عالم صغیر هم مثل عالم کبیر صادق می نماید، چنانکه قالب انسان به قلمرو خلق تعلق دارد و روح وی به عالم امر مربوط است [۲] و هر چند روح وی هم مثل قالبش مخلوق و حادث است بدان سبب که تقدیر و قسمت نمی پذیرد به حس ظاهر درنمی آید و البته با آنچه پذیرای تقدیر و قسمت است و به حس ظاهر در می آید تفاوت دارد و از ینجاست در قرآن کریم (۸۵/۱۷) نیز روح از عالم امر تلقی شده است نه از عالم خلق.[۵] به علاوه این نکته را که هم در قرآن (۵۳/٤۱) آفاق و انفس به هم قرین گشته است بعضی اهل تأویل متضمن اشارت به همین ارتباط تساوی بین عالم کبیر که آفاق تعبیری از آنست با عالم صغیر که انفس رمز آن محسوب است دانسته اند. الف

این تشابه بین عالم صغیر و عالم کبیر را در بین مسلمین صوفیه غالباً همچون یک اساس نظریهٔ انسان کامل تلقی کرده اند. کسانی مانند اخوان الصفا و اسمعیلیه آن را مبنای نظریه های اعتقادی و تعلیمی خویش در باب امامت ساخته اند. اصحاب مکتب اشراقی هم که انسان را نسخهٔ مختصر عالم اکبر خوانده اند از ین شباهت بین انسان و عالم که هر چه در ین یک هست در آن یک نیز هست به این نتیجهٔ اشراقی در مسألهٔ معرفت رسیده اند که انسان وقتی نفس خود را که عالم صغیرست بشناسد به سایر موجودات که عالم کبیر مجموعهٔ آنهاست نیز احاطهٔ علمی می یابد. در بین سایر حکماء، صدرالمتألهین هم خاطرنشان می کند که کاینات عالم به یکدیگر مربوط و از یکدیگر منتفع هستند و ارتباطی که بین اشیاء هست سبب می گردد که عالم کبیر مُضاهِیِ عالم صغیر گردد و همچنانکه اعضاء انسان با یکدگر ارتباط دارند و در حکم وجودی واحد محسوبند موجودات عالم هم با یکدیگر پیوستگی داشته باشند و بدینگونه احوال انسان نمودگار احوال عالم محسوب گردد و به هر حال تمام اطوار عالم کبیر هم در عالم صغیر منطوی باشد[۶]. مضمون انطواء عالم اکبر در عالم صغیر در یک بیت معروف منسوب به امیرالمؤمنین علی هم آمده است (§ / ۱۲۹ت) و جالب آنست که اُریجنِ+ اسکندرانی (وفات حدود ۲۵٤ میلادی) از قدماء آباء کلیسا نیز قولی مشابه در همین زمینه دارد که می گوید: بدان که تو جهانی دیگر، اما کوچکتر هستی و در وجودت هم آفتاب و ماه هست، و هم ستارگان»[۳]. با آنکه در صحت انتساب اشعار دیوان تردید شده است این شباهت

مضمون، از نظرگاه نقد ادبی هم قابل توجه است. ب

البته تفسیرهای دیگر نیزدرباب مسألهٔ تشابه و انطباق بین عالم اصغر و عالم اکبر نقل کرده‌اند. از جمله بعضی هندوان مسأله را متضمن قول به اتحاد هویت بین انسان و عالم پنداشته‌اند. بعضی از اهل کلیسا هم انسان را به عنوان عالم اصغر، هم تصویر خداوند+ و هم تصویر عالم+ خوانده‌اند و درعین حال محدودیت وجودی انسان را به طورضمنی مانعی ازتوهم اسنادقول به اتحادوحلول، در اظهار این رأی شمرده‌اند. حتی در عصر ما نیز این قول به انطباق انسان با عالم می‌تواند در نزد علماءاخلاق، درمفهوم تفوق انسان برطبیعت که تعبیری از عنوان اشرف مخلوقات است مبنای نظریهٔ اخلاقی تلقی شود، چنانکه نزد اصحاب بعضی مکتب‌های روانشناسی هم شاید پاره‌یی دگرگونیهای ناگهانی در احوال نفسانی اشخاص غیرعادی را از طریق توهم این انطباق در نزد آنها به وسیلهٔ دگرگونیهای ناگهانی واقع در عالم خارج توجیه نمایند. پ

به هر حال این معادله‌یی که بین عالم و انسان هست در نزد قایلان بدان، تمام احوال و اوصاف عالم را در وجود انسان به نحوی از انحاء قابل انعکاس می‌یابد و فی المثل عوارض ظاهر را که در عالم کبیر به صورت کوه و دره و سنگ و چشمه و کواکب و آسمان هست در عالم صغیر به صورت اجزاء جسم و ارکان و امزجه و طبایع قابل انطباق می‌داند. به علاوه در ین قیاس تا آنجا که نزد مسلمین مطرح است هر دو عالم حادث و مخلوق هستند، هر دو ولادت و مرگ و مبدء و معاد دارند، هر دو منشأ افعال و آثاری هستند که درموردآنهاخیروشرنسبی یامطلق مطرح می‌شود، بالاخره هر دو مولود جمع و تفریق عناصر و موالید و محکوم تأثیر اسباب و علل می‌نمایند و در عین حال هر دو تابع مشیت و دستخوش ارادهٔ نامرئی فائقه‌یی به نظر می‌رسند که در مقابل قدرت و احاطهٔ او میل و قدرت خود آنها اگر هست جز نمودی ظاهری نیست و بود واقعی ندارد. ت

معهذا در وجود عالم اصغر چیزی هست که وی را به تعبیر مولانا در حقیقت و از حیث معنی «عالم اکبر» و چیزی برتر از عالم کبیر می‌سازد. این ویژگی که انسان را خلیفهٔ الهی و آینهٔ ذات می‌سازد و خدایی را که به موجب حدیث قدسی (§ ۲۱۲ت) ارض و سماء گنجای او را ندارد در قلب وی گنجایی می‌دهد، امریست که وجود انسان را در نظر عارف غایت تحقق وجود و مدبّر و مُشرِف بر کلّ عالم فرا می‌نماید. این نکتهٔ لطیفهٔ انسانی را که مرتبهٔ کمال آن از نظرگاه عارف در وجود انبیاء و خاصان اولیاء متحقق می‌شود نهایت حدّ سیر تکامل حیات در منازل و

اطوار خلقت و در مراتب اشکال عالم کبیر می نماید و حقیقت آن در امانت الهی مذکور در قرآن کریم (۷۲/۳۳) که نزد مولانا غالباً عبارت از اختیار* و لوازم آنست خلاصه می شود. ث

۳۰۲ مولانا آنجا که انسان را عبارت از «اندیشه» می خواند*

البته ناظر به لطیفهٔ انسانی اوست که نفس ناطقهٔ او و از عالم امرست، به مابقی که جز استخوان و ریشه‌یی نیست و به عالم جماد و جسم طبیعی و عالم خلق متعلق است نظر ندارد، اما وقتی از مراتب سیر او از اقلیم جماد تا قلمرو حیات انسانی (۲۶۹ت) سخن می گوید غیر از اشارت به ظهور شعور و آگهی در وی که خود مراتب نفس را از «نامیه» تا «ناطقه» شامل می شود به همان استخوان و ریشه‌یی هم که در طیّ این سیر تدریجاً نقص و خشونت جسم جمادی در آن به لطف و کمال جسم انسانی تبدیل و تعدیل می یابد نظر دارد و این سیر تکامل که قسمتی از مسیر آن نیز از دنیای ناآگاهی که محدودیت جبر در آن حکمفرماست می گذرد* وی را از طریق نفس نامیه به اقلیم نفس ناطقه عبور می دهد و بدینگونه احساس آزادی و اختیار و شعور به تکلیف و مسؤولیت در وی پدید می آورد و آنچه را عالم کبیر از آسمان و زمین و کوه از آن محروم و عاطل مانده‌اند همچون ودیعه‌یی الهی به وی هدیه می کند. از ین رو انسان وقتی این امانت را بر دوش می گیرد، آن را امری می یابد که وی را از سکون و تسلیم دنیای جبر بیرون می آورد و به حکم احساس آزادی به پویه و تلاش پرخطر می کشاند و معروض مسؤولیتهای ناشی از اختیار که خیر و شر و خطا و صواب ملازم آنست می دارد. الف

باری آن امانت الهی که بر موجب اشارت قرآن (۷۲/۳۳) بر آسمان و زمین که عالم کبیرست عرضه شد و آنها از قبولش تن زدند و به قول مولانا «خلقت آدمی بر آن مولع افتاد»* عبارت از فتنهٔ اختیار و اسباب آن بود. در واقع با آنکه یک جنبهٔ این اختیار بندگی و اسارت نفس در مقابل شهوتها بود، اما جنبهٔ دیگرش حُرّیّتی بود که بندگان شهوات از آن محروم هستند و آن از تسلیم به ارادهٔ حق و رهایی از ارادهٔ

۳۰۱/ ۱– شرح گلشن راز / ٤۹۹ و مابعد ۲و۳–کیمیای سعادت ۱۷/۱
٤–مرصادالعباد /۲۱۰ ۵–کیمیای سعادت ۱۷/۱ ٦–شرح حکمة الاشراق /٤٦۱
۳۰۱+ Macrocosmos, Microcosmos, Anaximandros, Democritos
Imago Mundi, Imago Dieu, Origen, Macranthropos,

۳۰۱/★ الف: ٥۲۱/٤– ث: ۲۰۷/٦–

خویش* برای عارف حاصل می‌آید. البته این امانت الهی را که مولانا عبارت از اختیار* می‌داند بعضی صوفیه معرفت الهی خوانده‌اند.[۱] و در اشارت خواجهٔ شیراز[۲] هم ظاهراً محمول به عشق باشد که با «دیوانه» بودن انسان در مفهوم ظلوم جهول بودنش بیشتر می‌سازد، و هرچند کسانی که در ین امانت به چشم معرفت نگریسته‌اند وصف ظلوم جهول را نیز متضمن معنی مدح تلقی کرده‌اند،[۳] به هر حال تعبیر مولانا هم با مفهوم معرفت منافات ندارد، و معرفت صوفیه که وسیلهٔ نیل بدان مجاهده و تزکیهٔ نفس است بدون تحقق اختیار ممکن نیست. بدینگونه تفسیر مولانا از مفهوم امانت رمز عشق و معرفت را هم که به نحوی لازمهٔ این اختیار به شمارند متضمن می‌شود و گویی «اختیار» از یکسو انسان را به محنت تردد و دودلی دچار می‌کند و از سوی دیگر باعشق که لازمهٔ آن از «خودرهایی» است وی را به تسلیم عاشقانهٔ عاری از تردید باز می‌گرداند و در طی این سیر جدید، عالم اصغر از جبری که عالم کبیر در ناآگهی جمادی خویش بدان محکوم است بیرون می‌آید، با دنیای عشق که رهایی از جبر خودی است آشنایی می‌یابد و از طریق نیل به معرفت که لازمهٔ عشق است قدرت تصرف در عالم کبیر را که خلافت الهی او و هم مقتضی آن هست پیدا می‌کند و بدینوسیله از عالم کبیر ممتاز می‌شود و به تعبیر مولانا در معنی به مرتبهٔ عالم اکبر ترقی می‌یابد. ب

پس لطیفهٔ انسانی عالم صغیر را از عالم کبیر متمایز می‌دارد و آزادی و اختیاری که لازمهٔ قبول امانت و شرط مرتبهٔ خلافت الهی است او را مستعد عشق و معرفت می‌دارد و عالم اصغر با نیل به مرتبهٔ عالم اکبر آنچه را عالم کبیر نام دارد و شامل تمام آسمان و زمین و هرچه در آنهاست می‌شود دستخوش تصرف و اشراف مرتبهٔ خلافت الهی خویش می‌یابد. این خلافت الهی هم مرتبه‌یی است که عالم اصغر تا از طریق مجاهده و ریاضت روحانی تصفیه و کمال نیابد بدان تحقق پیدا نمی‌کند و جز انبیاء و خاصان حق هم به کمال آن نمی‌رسند، اما مرتبهٔ استعداد و قبول آن در همهٔ افراد انسان هست و آنچه انسان را بر عالم کبیر برتر می‌سازد همین استعداد کمال اوست که از اختیار وی ناشی است. پ

به هر حال سیری که تحقق لطیفهٔ انسانی حاصل و غایت آنست، همچنانکه وی را در مراتب طولی وجود از جماد تا انسان تدریجاً به کمال ممکن نایل می‌کند در مراتب عرضی هم از عالم خلق و شهادت تا قلمرو امر و غیب عبور می‌دهد و در مرحله‌یی که کمال آن خاص انبیا و اولیاست صورت عالم اصغر را در وجود او به معنی عالم اکبر تحقق می‌دهد و آنچه را حکماء حاشیتین وجود می‌خوانند در لطیفهٔ

انسانی به هم متصل می‌سازد. ت

معهذا انعکاس این مراتب و اطوار در مثنوی به نحوی که حاکی از یک نظام فکری و جهانشناختی منظم و به هم پیوسته تعلیمی باشد مشهود نیست. اما از مجموع آنچه در باب عالم اصغر و اکبر و عوالم غیب و شهادت و امر و خلق می گوید، یا در بارهٔ انسان و مراتب سیر و تکامل وی در اطوارنفس و عقل و قلب بیان می کند، همچنین از آنچه در باب جبر و اختیار و خیر و شر و مرگ و حیات تقریر می‌نماید، یا در بارهٔ مرتبهٔ خلافت الهی و مقام عشق و فنا و معرفت و حیرت یاد می کند، این دستگاه فکری که در واقع از لطیفهٔ انسانی تصویر «نی» از خود خالی گشته‌یی می‌سازد و در نهایت منازل و اطوار سیر وجودی او را مشتاق بازگشت به مبدء و نیستان خویش نشان می دهد، با تمام خطوط اصلی و مشخص کنندهٔ یک «تعلیم» عرفانی ظاهر می شود، واینکه صورت و ظاهر یک نظام مرتب فکری را به آن نمی دهد از آن روست که تعلیم مولانا عرفان عملی است و از طالب سالک سیر و عمل می‌خواهد— نه بحث و نظر که لازمهٔ عرفان نظری است. ث

۳۰۳

تصویری که مثنوی از عالم طرح می کند تصویری است که خطوط اصلی آن از قرآن کریم مأخودست: در مقابل **ماتُبصِرونَ** (۳۸/۶۹) که آنچه می بینید در آن به تجربهٔ حس درمی آید، **مالاتُبصِرُونَ** (۳۹/۶۹) هست که «رسول کریم» از آن خبر می دهد و آن دنیای غیب و قلمرو ماوراء عالم شهادت است که تجربهٔ حس بر آن احاطه ندارد، اما مولانا با حواس انبیا و تجربهٔ ابدال در آن نفوذ می کند و از خبایای آن با ما سخن می گوید. در مقابل عالم خلق که عالم بُعد و مسافت است و ابداء و اعادهٔ آن (۳۴/۱۰) جز به ارادهٔ حق نیست عالم امرست که بعد و مسافت در آن راه ندارد و اینکه هردوعالم خاص خداوند (۵۴/۷) است نیز در مثنوی همه جا انعکاس دارد. به علاوه اطوار و مراتب وجود چنان کثرتی دارد که قرآن صانع عالم را ربّ‌العالمین (۲/۱) می خواند و این تعبیر تمام مخلوقات را از روحانیان و آنچه بدانها ملحق می شوند و از سماوات تا ارض با آنچه بین آنهاست شامل می شود، واینکه عالم را در مثنوی هجده هزار و افزون* می خواند ناظر به همین کثرت عوالم است که آن را

۱/۳۰۲— مرصاد العباد /۱۴۵ ۲—حافظ قزوینی / شمارهٔ ۱۸۴، بیت۳ ۳—شرح گلشن راز /۲۰۰—۱۹۹

۳۰۲/* الف: ۲۷۷/۲، ۳۶۳۷/۴- . ب: ۲۱۰/۶ عنوان، ۲۲۴/۶، ۲۰۷/۶

در روایات «هشتاد هزار عالم»[۱] و به قولی سیصد و شصت هزار عالم[۲] شمرده‌اند و بعضی فقط «عالم طبیعی را هجده هزار گفته‌اند».[۳] به علاوه بر رغم تفاوتی که جسم و جان را به دو عالم خلق و امر منسوب می‌دارد خلق و امر هر دو حادث و ناچار فانی و هالک هستند، از ین رو عارف سالک که طالب تجرد و تأله است حتی وقتی به نیروی ریاضت و مجاهده از تعلقات جسمانی رهایی یابد باز ورطه‌یی که خلق را از حق جدا می‌دارد در پیش روی او باقی است. به قول شمس تبریز[۴]: اگر از جسم بگذری و به جان رسی به حادثی رسیده باشی، حق قدیم است از کجا یابد حادث قدیم را؟ الف

به هر حال تصویر عالم اگر با تمام جزئیات در مثنوی مطرح نیست از آن روست که گویندهٔ مثنوی نمی‌خواهد عرفان نظری تعلیم کند و خود را باحث مُتَألِّه نشان دهد، از ین جهت از احوال و اوصاف عالم صغیر و کبیر فقط طرحهایی گذرا ترسیم می‌کند و با اینهمه خطوط اصلی این طرحها را هم جز با آنچه صوفیه و عرفاء از اشارات قرآنی استنباط کرده‌اند چنانکه باید نمی‌توان دریافت. این تصویر در عین حال با چنان آب و رنگی در اقوال و تعالیم مشایخ صوفیه جلوه دارد که می‌تواند زمینهٔ جهانشناسی مثنوی را از هرگونه ابهام و غموض بیرون آورد. ب

باری عالم، آنگونه که در تأویلات صوفیه از قرآن استنباط می‌شود و غالباً نیز در مثنوی با اجمال یا تفصیل بدان اشارت هست، مراتب تنزلات وجود مطلق را تصویر می‌کند و از ین رو حلقهٔ ارتباطی است که انسان را در نهایت سیر مراتب وجود با صانع عالم که مافوق مراتب و در مرتبهٔ اطلاق وجودست مرتبط می‌دارد و بدینگونه اقلیم رنگ. و تلوین را که دنیای قیود و اضافات است و قلمرو شهادت و فعلیت است با عالم غیب که دنیای عدم و عالم قابلیت محسوب است و مولانا از آن به عالم بیرنگی تعبیر می‌نماید[*] در وجود انسان به هم پیوند می‌دهد. این نکته هم که بر وفق حدیث معروف انَّ اللّهَ خَلَقَ آدم عَلیٰ صُورَتِهِ[۵] به قول مولانا، خلق ما بر صورت خود کرد حق[*] از آنجا که نزد عرفاء، انسان نسخهٔ اصل آفرینش عالم کبیر محسوبست، عالم را نیز مثل انسان مظهر ذات می‌سازد، واینکه عالم را هم بعضی عرفا نمودگار صورت حق خوانده‌اند[۶] از همین جاست. پ

به علاوه تطابق بین عالم صُغْری و کُبْری هم که در خبر مربوط به خلقت آدم نیز بدان اشارت هست[۷] تمام عالم را که شامل عالم صغیر و کبیرست نمودگار صورت حق می‌نماید و عارف وقتی با این نظر به عالم می‌نگرد تمام عالم را زیبا می‌یابد. به هر حال قول به این معنی که عالم در همین صورت که هست چون جلوهٔ جمال حق

است از شرّ و نقص خالی است و از آنچه هست ممکن نیست بهتر باشد [٤] ممکن است درنزدصوفیه وحکماءتاحدی ازقول افلاطون (تیمائوس ۳۷)مأخوذ باشد. با اینهمه، نقص اجتناب ناپذیری که از آن جدا شدنی نیست حدوث آنست که منشأ فقرا مکانی وسیه رو یی آن محسوبست [۵]. ت

۳۰٤ در باب عالم، مسألهٔ قِدَم و حُدوث آنگونه که نزد باحث و **مُفَلسِف** مطرح است البته ذهن عارف را مشغول نمی دارد چنانکه وقتی **ازعارف مستغرقی** می پرسند که جهان حادث است یا قدیم جواب می دهد که تا او دیده گشاده است چشم وی بر جهان نیفتاده است، تا در وجود او و قدم و حدوث او نگر بسته باشد.[۱] در واقع آنچه نزد باحث دلیل محسوبست عارف آن را حجاب می یابد، از ین رو طریقهٔ او بر سیر از معلول به علت و از ممکن به واجب مبتنی نیست. معلول و ممکن را در مقابل حق که نزد باحث علت و واجب خوانده می شود وی قابل توجه نمی یابد، از ین جهت هرگز مصنوع را وسیلهٔ اثبات صانع نمی نماید و آنکس هم که به تعبیر مولانا جز به مصنوعی نبیند صانعی* در نظر وی راه وارونه می پیماید و برهان و قیاسی که او بدان قانع و خرسندست هرگز او را به مقصد که نیل به یقین است نمی رساند. در فیه مافیه اشارتی به قول شمس تبریز هست که یکبار به طالب علمی مغرور نشان داد، آنچه وجودش محتاج اثبات است خود اوست، وجود صانع خود معنی اثبات است و به آن احتیاجی ندارد[۲]. گو یی در این مسأله آنچه نزد حکماء قاعدهٔ امکان اشرف نام دارد در نزد وی صورتی شهودی و تجربه یی روحانی است و وی در واقع وجود اخس را فقط آنگاه در مرتبهٔ امکان متمکن می بیند که وجود اشرف را پشتوانهٔ امکان آن یافته باشد. بدینگونه استغراق در اشرف در ینجا به عارف مجال آنکه اخس را ملحوظ و مورد توجه یافته باشد نمی دهد تا چه رسد به اینکه وجود آن را مستند اثبات وجود اشرف نماید. الف

خود عالم هم غیر از آنکه در بُعدِ وجودی خو یش به قلمروغیب و شهادت یا امر و خلق تقسیم می شود در بُعد شهودیِ خو یش نیز از اقلیمِ ملکوت تا عالم لایتناهی

۱/۳۰۳– کشف الاسرار ۱۳/۱ ۲–مرصاد العباد ۵٦ ۳–شرح اسرار /۹۰
٤–مقالات شمس /۱۷ ۵–احادیث مثنوی /۱۱٤ ٦–فتوحات مکیّه، باب ۲٤۲، ج ۵٤۲/۲ ۷–مرصاد العباد /۷۵
۳۰۳/* الف: ۳۷۵٦/۱ پ: ۲٤٦۷/۱ و ۲٤۷۰، ۱۱۹٤/٤ (خُلق در متن غلط است)

لاهوت را شامل می‌گردد. در ین مراتب عالم ناسوت و عالم ملک، که انسان و دنیای محسوس او را شامل می‌شود، به قلمرو شهادت تعلق دارد و در فوق این هر دو عالم مرتبهٔ ملکوت و جبروت، که قلمرو ارواح و عالم صفات محسوب‌اند و هر دو فرود مرتبهٔ لاهوت و فوق عالم ملک واقع هستند، متعلق به عالم غیب می‌شوند که عالم لاهوت بر آنهمه و بر تمام مراتب غیب و شهادت احاطه دارد و البته در عرض یا امتداد هیچ‌یک هم نیست. ب

بدینگونه عالم، ورای آنچه در قلمرو حس و عیان است و عالم شهادت خوانده می‌شود، شامل مرتبه‌یی است که غیب نام دارد و در اقلیم حس و عیان مجال گنجایی نمی‌یابد. به تعبیر دیگر تمام آنچه در نزد ابصار و حواس انسان حاضرست به عالم شهادت تعلق دارد و هر آنچه از حواس و ابصار وی غایب است به عالم غیب مربوط است. به علاوه آنچه در علم حق مکمون و مکتوم است و قول رسول و وحی الهی بعضی از آن را افشاء می‌کند از مقولهٔ غیب محسوبست و البته تصدیق بدان و اذعان به وجود آنچه در ماوراء حس یا در فراسوی ادراک حسی است و با اینهمه در قرآن بدان اشارت هست در نیل به ایمان ضروریست. علم بحثی هم که مبنی بر حسّ است، البته به ادراک این حقایق دسترس ندارد و جز از طریق معرفت و علم کشفی (§۲۹۷ الف و مابعد) در آن باب به مرتبهٔ یقین نمی‌توان رسید. پ

اینکه صوفیّه ابدال وقت و قطب و غوث را رجال‌الغیب می‌خوانند نیز از آن روست که آنها به تعبیر قوم مستوران قباب عزت نام دارند و تا وقتی مشیت حق اقتضا دارد حقایق احوال آنها از انظار عام مستور می‌ماند. در مثنوی هم مهمان غیبی که در قصهٔ پادشاه و کنیزک برای حلّ مشکل پادشاه ظاهر می‌شود* بدان سبب که صاحب مرتبهٔ خلافت الهی و مأذون به تصرف در احوال عالم خلق است می‌بایست از رجال غیب باشد و البته جز پادشاه که الهام الهی و رؤیای صالحه دیدهٔ بصیرت او را گشوده است هیچ کس دیگر بر سرّحال او وقوف ندارد. به هرحال رجال غیب در عین آنکه در عالم شهادت و در مرتبهٔ ناسوت در بین سایرناس به سر می‌برند، اسرار حال آنها در تتق غیب قرار دارد، سیر روحانی آنها در ورای عالم ناسوت است و به نحوی از انحاء با عالم ملکوت ارتباط دارند. ت

با آنکه اشارت به بعضی از ین احوال، خاصه به وجود مستوران حق و عوالم ماوراء حس در مثنوی مکرّر مطرح می‌شود، تقریر و تحدید این مراتب آنگونه که در عرفان نظری و مخصوصاً تعالیم مکتب ابن عربی مطرح است در مثنوی صراحت ندارد و اینکه مولانا این مراتب را آنگونه که در تعلیم اصحاب ابن عربی معمولست تعبیر

به حضرات و حضرات خمس [٦] نمی نماید و آنها را مراتب تنزلات هم نمی خواند شاهدی دیگر بر این معنی است که طریقهٔ او در ین باب با آنچه مترتب وحدت وجود خوانده می شود و در کلام محیی‌الدین و شیخ صدرالدین به تقریر می آید (§ ۲۸۲ الف ومابعد) ارتباط ندارد، چنانکه درمورد مفهوم برزخ هم آنچه در مثنوی هست، مبنی بر معنی متعارف و شایع لفظ و موافق با صریح اشارت قرآن کریم (۱۰۰/۲۳) در ین باب است، با قول ابن عربی که فی المثل در فتوحات مکّیه در مفهوم برزخ فاصله‌یی را که بین ارواح بعد از مفارقت از نشئهٔ دنیا حاصل می شود با آنچه میان ارواح مجرد و اجسام فاصله می گردد تفاوت می گذارد و با آنکه از هر دو مفهوم تعبیر به برزخ می کند اولی را غیب امکانی و دومی را غیب محالی می خواند ارتباط ندارد[۳]. همچنین خالی بودن مثنوی از رموزتأویل «جابلقا وجابلسا» که در مکتب عرفان نظری گه گاه تعبیری از آنچه عالم مثال نام دارد تلقی می شود و نزد اصحاب حکمت اشراقی عالم اشباح مجرد نام دارد [۷] به شمار می آید و اینکه مسألهٔ عالم اصغر و عالم اکبر هم در مثنوی آنگونه که در نزد اصحاب محیی الدین و در عرفان نظری معمول است با تعبیر «انسان کامل» ارتباط صریح ندارد نیز نشان می دهد که در مسألهٔ وجود و عالم و آنچه لوازم و لواحق این معانی است، اشارات مثنوی را نمی توان با تعلیم ابن عربی و شروح فصوص الحکم تفسیر کرد. و هر چند احتمال ملاقات مولانا با شیخ در دمشق، و انس و صحبت با صدرالدین قونوی، و مخصوصاً طول صحبت شمس تبریز با شیخ که هر چند منجر به حصول رابطهٔ اعتقاد و ارادت بین آنها نشده است، نباید در خاطر شمس بی تأثیر مانده باشد، وجود بعضی موارد مشابهت بین اقوال مولانا با محیی الدین را بر تأثیر و نفوذ فکری محمول می تواند داشت، در باب این نفوذ که ظاهراً هرگز نیز موجب اعتقاد راسخ مولانا در حق محیی الدین و دعاوی و تعالیم او نشده است نباید مبالغه‌یی را که بعضی شارحان مثنوی در ین باب روا داشته اند مقبول پنداشت و به هر حال جز در موارد معدودی جزئیات موارد شباهت بین اقوال آنها را (§ ۲٦٤ الف ـ) هم نباید از مقولهٔ توارد خارج شمرد. ث

۳۰۵ باری در مورد انسان، که نطفه نقطهٔ شروع تکامل او و از طور جماد به ماوراء آن است، مولانا سیر از عالم جماد را تا نیل به حیات نباتی که قوهٔ نامیه را در

۱/۳۰۴ــ نه شرقی نه غربی /۲٤۵ ۲ــ فیه‌مافیه /۹۲ ۳ــ قیصری، مقدمه شرح/۳۳

۳۰٤/★ الف: ۵٦۸/۵ ت: ۱/٦۸ـ

جنین مجال تصرف می‌دهد دنبال می کند. اینجا در طیّ اطوار متوالی به نشئهٔ حیوانی می‌رسد و آنچه روح حیوانی نام دارد اعضاء و ارکان او را به فعل و حرکت درمی‌آورد و این «روح اضافی» که در وی به قوهٔ نامیه افزوده می‌شود جماد عاری از حرکت را به تعبیر بعضی عرفا «دانا» می‌کند[1] و این سیر طولانی که در دنیای رَحِم، جماد نطفه را به جنین مُدرِک تبدیل می‌نماید نزد مولانا همچون نوعی معراج تلقی می‌شود که حاصل آن ترقی از جماد به مرتبهٔ عقل و خرد محسوبست و گویندهٔ مثنوی از آن به «معراج جنینی» تعبیر می‌کند.* به هر حال این تحول مستمر جماد به حیات که در زندگی هر روزینهٔ انسان به طور منظّم ولاینقطع مایهٔ حیات را به صورت جماد از اصلاب به ارحام منتقل می‌کند و هر روز در ارتباط اصلاب و ارحام صدها هزار جماد به انسان تبدیل می‌یابد خود حجتی بر هستی صانع محسوبست،[2] لیکن در نزد مولانا در عین حال تصویری از نشأتهای حیات را نشان می‌دهد که در هر روز کاروانهای حیات را از اصلاب به ارحام، و از ارحام به خاکدان عالم، و از خاکدان عالم به نشئهٔ دیگر منتقل می‌نماید و مفهوم اشارت **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** را در قرآن کریم (۲۹/۵۵) در بارهٔ حق و رمز استمرار خلقت را در شؤون وی [۸] تبیین می‌کند.* الف

مولانا بدینوسیله ظهور تدریجی عقل و فهم را که در میان خون ورووده ظهور می‌یابد، و بعد از آن در نشأت بعد از ولادت، پیدایش دنیای انوار و مرئیات را که از میان دو پاره پیه حاصل می‌آید و همچنین انکشاف عالم اصوات را که از میان استخوان و سوراخ گوش مایهٔ خوشی های حیات می‌شود و انفجار سیلاب نطق و حکمت را که از گوشت پاره‌یی به نام زبان مایه می‌گیرد* و تمام اینها در طی مراتب و اطوار کمال انسانی از همان جماد نطفه می‌روید، به طور بارزی نشان آن می‌داند که وقتی در گلخن جماد گلستان حیات می‌شکفد هرچه در مراتب و اطوار آن ظاهر می‌شود موهبت و عطای صانعی است که هر قفل گرانی را تنها لطف و فضل او می‌گشاید و تمام مراتب این سیر و کمال وجود جز ناشی از مشیت و حکمت او نیست. ب

به هر حال سیر اطوار که جماد را در طیّ نشأتها به جنین و طفل انسانی تبدیل می‌کند، نقل از هر مرتبه‌یی را به مرتبهٔ دیگر همچون ضرورتی برای نیل به طور کمال الزام می‌کند، و اینجاست که سرّ ناخرسندی و تشویشی که انسان از فکر انتقال از نشئه‌یی به نشئهٔ دیگر دارد چیزی شبیه به ترس از مجهول جلوه می‌کند. البته جنین که در زهدان مادر از خون تغذیه می‌کند و در رطوبت و ظلمت تنگنای رحم دست و پا می‌زند، نمی‌تواند تصور کند که آنجا هرچه برای وی مایهٔ قوت و لذت

است از دنیای خارج از رحم مدد می گیرد.* از ین رو طبیعی است که هر قدر او را به عالم خارج دعوت کنند و هر اندازه به وی خاطرنشان نمایند که بیرون از دنیای محدود رَحِم دنیای روشن و فراخ و گرم و خوشایند در انتظار اوست باور نمی کند، و گو یی علاقه به همان خونی که در رحم می خورد وانس با آن گرما و رطوبتی که در بطن مادر او را از هر تهدیدی حفظ می کند او را از نیل به لذتها و خوشی های عالم برون محروم و محجوب می دارد* و ولادت به عالم خارج را که رهایی از یک زندان تنگ است در حکم مرگی دردناک تلقی می کند.* پ

این تمثیل نه فقط ترس از مرگ را در انسان با مقولهٔ اضطراب وی در مقابل هر امر مجهول مر بوط می دارد، بلکه در عین حال نشان می دهد که انسان تا خود را از قوت و غذای مادون نَبُرّد به قوت و غذای برتر دست نمی یابد. کودک تا وقتی از خون رحم قطع علاقه نکند از شیر مادر که بلافاصله بعد از ولادت غذای اوست بهره نمی یابد، و تا وقتی از شیر مادر باز نشود به غذاهای لذیذی که باب دندان و معدهٔ رشد یافته است دسترس پیدا نمی کند، پس نه مردن از دنیای خاکدان وی را از سیر در اطوار وجود باز می دارد نه ترک کردن غذای جسمانی، که افراط و انهماک در آن وی را از سیر در ماوراء حیات حیوانی محروم می کند، او را از امکان نیل به قوت روحانی که در ورای حیات این عالم در انتظار اوست مانع می آید.* اما تا وقتی از شیر شیطان که مایهٔ پرورش قوای حیوانی و موجب توقف و رکود وی در تنگنای حیات بهیمی است باز نشود نمی تواند با قوتِ ملک که لطایف روحانی و مایهٔ قوت جان اوست انباز شود و با مرگ از عالم خاکدان اطوار سیر خود را در مراتب ماوراء حیات طبیعی این عالم دنبال کند. اینجاست که معلوم می شود بعد از ولادت به عالم خاکدان هم هرگاه انسان در دام تعلقات حسی محدود و مقید بماند به مرتبهٔ بهایم و انعام تنزل می کند و فقط وقتی از آن فراتر می رود که لطیفهٔ انسانی و آنچه نفس ناطقه خوانده می شود در وجود وی تحقق بیابد و وی را برای سیر در اطوار ماوراء آماده دارد. ت

معهذا این سیر که جماد نطفه را به انسان کامل الخلقه تبدیل می کند و با تحقق نفس ناطقه در وجود وی تدریجاً وی را به مراتب و اطوار ماوراء عالم ناسوت می کشاند البته از همین جماد نطفه آغاز نمی شود، چرا که این جماد هم قبل از نشأت جمادی خو یش مراتب و اطواری را که موالید و عناصر و ارکان و امزجه منازل آنست باید طی کرده باشد و اینهمه نیز از ماورای عالم حس و شهادت که دنیای غیب و عالم علم حق است نشأت دارد و بدینگونه، سیری که یکسوی آن از جماد

نطفه تا ماوراء عالم ناسوت می رود سوی دیگرش از طور موالید و عناصر به عالم غیب و دنیای علم حق که از آن گه گاه تعبیر به عدم می نمایند مربوط می شود و اینکه مولانا عدم* و نیستی* را کارگاه صنع حق می خواند مبنی بر همین نکته است و با این تعبیر گویی حاشیتین وجود را که درنزدحکمادر یکسوی آن وجودواجب ودرسوی دیگر آنچه آن را هیولای اولی می خوانند واقع است، در وجود انسان به هم مربوط می کند. ت

بدینگونه سیری مستمر هست که عدم را دایم در مراتب و اطوار وجود به حرکت درمی آورد، با مرگ از عالم هیولی به عالم جماد می کشاند، با مرگ از جمادی به قلمرو نبات سیر می دهد، با مرگ از نباتی به اقلیم حیوان می رساند،* و آنگاه با مرگ از عالم حیوانی آن را در اطوار حیات انسان به کمال می رساند، و در واقع عالم کبیر را که مجموعه یی از ین عوالم و شامل تمام مراتب واقع بین جماد و انسان محسوبست با تجدد مستمر مرگ و حیات در مراتب و اطوار عالم صغیر بسط و کمال می بخشد و سرانجام بر وفق اشارت قرآن، اقتضای **اِنّا اِلَیْهِ راجِعُون**(۲/۱۵۶)، وی را دو باره به عالم عدم* باز می خواند و به آنچه فراسوی مراتب و اطوار وجود ظاهری است باز می گرداند و در کلّ مراتب این سیر مشیت و اراده یی که منشأ وجودست و عالم عدم کارگاه صنع و ابداع اوست، نیست را هست و هست را نیست می کند، نیست هست نما را جلوه می بخشدوهست نیست نما(§ ۲۵۵ ب ومابعد) را مخفی می دارد و در تمام این اطوار و مراتب آنچه باقی است و هیچ گونه تغیّر و تبدلی در آن راه ندارد قدم صانع و حدوث مصنوع است که فاصلهٔ جمیع عوالم وجود را با عالم لاهوت و مرتبه یی که در لسان عرفا از آن به هاهوت تعبیر می کنند، ورطه یی عبورناپذیر نشان می دهد و هرگونه هست و هستی را در قیاس با آن نمودی عاری از بود می یابد که درهمه حال فقر امکانی آن را سیه روی می دارد، و عارف سالک خواه به عالَم و به حادث بودنش واقف و شاعر باشد یا نباشد حدوث و امکان عالم و خود او را همواره مانع تحقق وصال او به محبوب مطلوب ازلی خویش و محرّک عشق و دردی می سازد که در وجود او شور و اشتیاق را به نالهٔ نی تبدیل می کند. ج

۱/۳۰۵– شرح گلشن راز/ ۲۴۴ و ۷۳۸ ۲– لطایف الحکمه/ ۱۰۱ ومابعد

۳۰۵/* الف: ۵۵۴/٤، ۳۰۷۱/۱- ب: ۲/۲–۲٤۵۱ پ: ۵۳/۳، ۶۷/۳، ۷۹۱/۱

مقایسه شود با ۳٤۱۹/۶ . ت: ٤۳۷۲/۳ ث: ۷۶۲/۲، ۶۹۰/۲ ج: ۳۹۰۱/۳، ۳۹۰۶/۳

۳۰۶ شور و شوقی که عالم صغیر در مرتبهٔ کمال از خود رهایی برای رجوع به عالم غیب دارد، کاشف از احساس غربتی است که دنیای حس در انسان عارف به وجود می آورد، و در عین حال نشان می دهد که لطیفهٔ انسانی تمام آنچه را از عالم حیوان و نبات و جماد در وجود وی هست و در طیّ سیر در مراتب و اطوار خلقت در وی رسوب کرده است مانع و عایقی برای رهایی خویش می یابد، و سیر در مراتب را تا وقتی به آنسوی آفاق بشری ادامه ندهد و به «آنچه اندر وهم ناید»* تبدیل نشود بازگشت به عالم غیب که دنیای «عدم» و «کارگاه صنع حق» است برای وی ممکن نیست. الف

طرفه آنست که قلمرو حیات او با آنکه اقلیم حس و دنیای عناصرست سرتاسر آن نیز در روح و حیات غوطه می خورد و با آنکه یک ذرّهٔ آن هم از ادراک و شعور خالی نیست در عین حال برای او مانع از نیل به رهایی هم هست. فاجعهٔ او در ین است که می خواهد از دنیای حس به دنیای غیب بگریزد، و در عین حال، هم در وجود خود او که عالم صغیرست و هم در وجود دنیای محیط بر او که عالم کبیرست، قلمرو حس از یکسو مستغرق روح و ادراک متعلق به عالم ماوراء حسی است و از سوی دیگر مانع او در عبور از دنیای حسی به عالم ماوراء آنست. ب

با اینهمه، اینکه عالم او در داخل و خارج دستخوش اغواء و مداخلهٔ ابلیس و قوای شرّست هم رهایی او را دشوار و هم سعی در جستجوی وسیلهٔ این رهایی را بروی الزام می کند. بدینگونه، دنیای محیط بر انسان، مثل وجود خود او که خلاصهٔ آنست، در عین آنکه تصویر الهی است سایهٔ دیو را هم بر بالای دوش خود احساس می کند، و همین سایهٔ شیطانی است که وجود خود وی را عرصهٔ کشاکش خیر و شر و دنیای وی را مخصوصاً میدان تنازع آکل و مأکول می دارد و از ین رهگذر روح وی را در زیر آوار وسوسه های شیطانی و شهوتهای نفسانی محبوس می سازد و در مقابل شوق رهایی که در وی هست دایم سدّ و مانع به وجود می آورد. پ

در عین حال، با وجود این عوایق که برای او غالباً سدّ راه نجات و مانع نیل به وصال می شود، آنچه او را بدین جستجو تشویق می کند جنبهٔ جامعیت اوست که او را در طور کمال خویش بین مرتبهٔ الهی اطلاق و مرتبهٔ انسانی تقیّد سیر می دهد و وجود وی را بر وفق تعبیر رایج در نزد عرفا متضمّن نسختین ظاهر و باطن می سازد، که از آنجمله نسخهٔ ظاهر مضاهی عالم کبیر و نسخهٔ باطن مضاهی حضرت الهیه است[۹] و وی بدینگونه باسعی درگرایش از ظاهر به باطن و از تقیّد به اطلاق، کمال

حقیقی را برای خود ممکن می‌یابد و دایم می کوشد تا از طریق تصفیهٔ باطن از عالم حس به عالم ماوراء آن، راه نفوذی به دست آورد. ت

۳۰۷ عالم غیب در مثنوی، در معنی وسیع خود، قلمرو تمام امور یست که از پیش حس غایب است، و شک نیست که غیبت از پیش حس امکان وجود هیچ امری را نفی نمی کند. برای مولانا، که نفی و انکار وجود جن و آنچه در لسان عام به دیو و پری تعبیر می شود در نزد وی نامعقول و از مقولهٔ اقتصار بر مجرّد حس ظاهر تلقی می شود، این معنی که دیو و پری، بر رغم ناپیدایی ظاهر، تأثیرشان در عالم ظاهر به نحوی از انحاء پیداست این معنی را تقریر می کند. آنچه وجودش از پیش حس ناپیداست و با اینحال تأثیرش ظاهرست نشانی از عالم غیب است و مولانا تأثیر آن عالم را در دنیای حس و شهادت تشبیه به خاری می کند که در قعر آب پنهان است و از حس ظاهر مخفی است اما وقتی در درون آب به تن ما می خلد در باب وجود آن برای ما جایِ تردید باقی نمی ماند.* الف

معذا دنیای غیب در مثنوی در تمام وسعت عالم ماوراء حس گسترده می شود با وجود بیصورتی صورت دارد و بر رغم آنکه بیحدست* عالم حس از یکجهت آن را محدود می دارد، و به هر حال جمیع آنچه بُعد و مسافت در آن راه ندارد از روح تا ملک و از عقل تا «آنچه اندر وهم ناید» در فراخنای بی پایان آن گنجایی دارد، و معلوم است که این عالم بی بُعد در وعاء مکان و جهت، و در حوصلهٔ مدت و زمان که اختصاص به عالم خلق و دنیای حس دارد نمی گنجد. از ین رو مولانا احیاناً از آن تعبیر به لامکان* و بی جهت* می کند، و چون از مقولهٔ آن گونه امور که حس و ادراک جسمانی آن را «هست» و «موجود» می یابد نیست گاه نیز آن را نیستی* و عدم* نام می نهد، و این تعبیر ظاهراً در نزد وی هم عدم مضاف را که نزد عرفا عین ثابت خوانده می شود شامل می گردد و هم عدم مطلق را متضمن است و چون مولانا از زمرهٔ باحثان مفلسف نیست تا معدوم مطلق و عدم محض را متعلق قدرت نامحدود حق نداند، به این مفهوم از عدم نیز نظر دارد، چنانکه مبدع بودن حق را ناظر به ایجاد از عدم صرف+ بی اصل و سند* می داند [۱۰]. در عین حال وقتی عدم‌ها را به صورت کاروانی به هم پیوسته و مستمر که به عالم وجود روان است تصویر می کند* و خروج اعیان را از عدم به وجود، نشان بلی گفتن فعلی آنها در جواب خطاب الست مستمر

۳۰۶/★ الف: ۳۹۰۵/۳

حق[۱۱] تلقی می نماید* و آنها را در اجابت کردن امر «کُن» معلق زنان عازم عالم وجودنشان می دهد* پیداست که قولش ناظر به عدم مضاف است، و به هر حال عالم غیب که در نزد وی عدم مطلق و عدم مضاف هر دو را نیز شامل می شود عالمی است که از پیش حس غایب و از دسترس ادراک آن خارج است و حتی شامل «آینده» و آنچه مقابل امر «بوده» و واقع قرار می گیرد* نیز هست، اما عدم وجدان آن البته وجودش را نفی نمی کند و تمثیل خار و آب (گ ۳۰۷ الف) نشان می دهد که غایب بودن از پیش حس، وجود عالم ماوراء حس را که عالم غیب است نمی تواند معروض انکار سازد. به هر حال آنچه به حس درنمی آید اگر چه «نیست شکل» می نماید در نزد مولانا «هست ذات» محسوبست* و وجود واقعی دارد. ب

بدینگونه ورای عالم حس و شهادت عالمی هست که «هستِ نیست نما» یابر وفق آنچه در تعبیر اهل حکمت می آید «آیْسِ کَلَیْس» محسوبست و چون در بُعد و مسافت زمان و مکان که وعاء ادراک ذهن از محسوسات هستند نمی گنجد، حس وجود آن را ادراک نمی کند و آن را نیست* تلقی می نماید، اما عالم حس هم که در قبال عالم غیب «نیست هست نما» و «لَیْسِ کَأَیس» محسوبست در اطوار پیدایش خویش همواره از مشیمهٔ عالم غیب ولادت می یابد* و همانگونه که هست از قبول عدم ترس و اِبا دارد، نیست هم از قبول هستی و از اینکه به عالم ظهور آید ترسان و گریزان است.* از ین رو عالم «نیست شکل هست ذات» که دنیای غیب است اگر از نظرگاه حس «نیست» محسوبست باری آنگونه «نیست» است که هستها از آن «هست» می شوند،* و بدینگونه عالم غیب برای عالم ظاهر جای دخل* و کسب هستی هم هست و عالم حسی ظاهر در واقع وجود خود را از آن عالم که به تعبیر مولانا کارگاه صنع حق نیز هست حاصل می کند. پس عالم حس و شهادت که قلمرو کون و حدوث است از عالمی به ظهور می آید که ازجهت حس «نیست» به نظرمی رسد، اما آن «نیست» بالضروره عدم محض مطلق هم نیست و هرچند ابداع حق عبارت از ایجاد موجودات از عدم صرف محسوبست، در جریان خلق مستمر عوالم موجود، ظهور اعیان خروج از عدم را هم متضمّن می شود. اما اینجا عدم نسبی مرادست و این نوع عدم به تعبیر دیگر عبارتست ازمعدوم بودن امری که خاصیت آن موجود بودن است و صورت آن هم بی هیچ بیش و کم در علم حق وجود دارد،* کون و ظهور آن به ارادهٔ حق و اشارت «کُن» موقوف است که عرفا آن را کلمة الحضره می خوانند. پ

این نکته نیز که کارگاه صنع حق نیستی است و مولانا در درون این کارگه، که غیب تعبیری دیگر از آنست، «صنع و صانع را به هم»* نشان می دهد در واقع این

معیّت صانع را با آنچه صنع اوست ضمن بقا و استمرار عالم صنع که عبارت از نیست هست‌نماست می‌نماید و بدینگونه عالم بست‌نمای غیب، که عبارت از صور علمیهٔ حق است و خود به سبب معیّت حق «هست» واقعی محسوبست، عالم صنع را، که نزد حس «هست» به شمارست اما درحقیقت‌بدان سبب که هستی آن از خودش نیست نام «نیست» بر آن اظهر+ واوضح است، توسعه و پرورش می‌دهد و بدان ضرورت یا امکان دوام و استمرار می‌بخشد. از ین رو هر جا در اشیاء و اعیان معیّت حق اعتبار نشود هر چه هست معدوم صرف محسوبست، و چون این معیت ظهور و استمرار را بر اعیانِ کون الزام می‌کند بعضی معیت حق را مساوق تحقق جبر در عالم حدوث خوانده‌اند و تفاوت بین معیّت حق را که حدوث لازمهٔ آن نیست با جبر کونی * که از لوازم حدوث است درنیافته‌اند. از ین رو ضرورت ممکنات را مبنی بر الزام علل و اسباب پنداشته‌اند. ت

۳۰۸

به هر حال آنچه در ماوراء عالم حس و بلافاصله در آنسوی سرحد عالم طبع واقع است از خطهٔ خیال آغاز می‌شود که در وجود عالم «صغیر» در حکم خزانهٔ حس محسوبست و خود قوه‌یی است که محسوسات را در غیاب آنها در آنچه در انسان حس مشترک می‌خوانند محفوظ و منعکس می‌دارد، و حکماء در تعریف آن می‌گویند «الخیالُ عِبارةٌ عن الصُّوَرِ الباقیة فی النَّفْس عندَ غیبوتِهِ المحسوس»، و پیداست که انعکاس این صورتها در نفس در خواب نیز مثل بیداری دوام دارد، بلکه در خواب به علت آنکه نفس از محسوسات ظاهر و شواغل حسی انصراف دارد، استمرار اینگونه صورتها در آینهٔ آن بیشتر تحقق پیدا می‌کند. در بیداری نیز غلبهٔ آن انسان را لگدکوب خیال* و مفتون صورتهای وهم انگیز می‌نماید. از صورتی واحد برای یک تن باغ می‌سازد و همان را برای دیگری دوزخ می‌کند و انسان با آنکه خود عالم صغیری است چنان مقهور تصرف این صورتها می‌شود که حتی وقتی آنها را ناخوش می‌یابد نیز نمی‌تواند راه ورودشان را بر خاطر خویش سدّ کند.* الف

بدینگونه نیروی خیال با نفس انسان اتصال دارد، و چون از عالم صغیر جدایی نمی‌پذیرد آن را از لحاظ ارتباط دایم با نفس و ذهن خیال متصل می‌خوانند.

+۳۰۷ Ex Nihilo

۳۰۷/* الف: ۱۰۳۷/۱ـ ب: ۳٤۸٦/۱، ۱۵۸۱/۱، ٦۸۷/۲، ۲۰۸۰/۱، ۱٤٤۸/۱، ۱۰۲۵/۵، ۱۸۸۹/۱، ۲۱۱۱/۱، ۱٤٤۹/۱، ۱٤٦۷/۱، ۷۹۵/۱ پ: ۱۲۰۷/۵، ۱۳٦۱/٦، ۳٦۷۹/۱، ۲۰۸۰/۱، ٦۸۹/۲ـ، ۱۲٤۳/۱ ت: ٦۹۰/۲ و ۷٦۲/۲، ۱٤٦٤/۱

اما در عالم کبیر خیال عبارت از صورتهای مثالی اعیان محسوس است که در عین حال نه تعلق به کالبد انسان دارد نه به عالم طبع مربوط است، و در واقع اعیان و اذهان هیچ‌یک ظرف آن نیست، خود آن امری مستقل و متحقق است که در ورای عالم طبع و عقل واقع می‌شود. گویی مثل برزخ و حایلی عالم اجسام را از عالم ارواح جدا می کند و خود در آستانهٔ عالم ماوراء حسی است، نه از صُقْع عالمِ حسّ است نه از مقولهٔ مجردات روحانی، با آنکه ماده ندارد بعد و شکل دارد و از ین حیث به صورتهایی می‌ماند که در آینه انطباع می‌یابد. ب

پس چون از عالم صغیر و عالم کبیر هر دو تمایز و استقلال دارد، آن را خیال منفصل خوانده‌اند و بعضی متألهان ثواب و عقاب اعمال و میزان و حساب آخرت را به همین عالم که در مرتبهٔ اطلاق از آن به «عالم مثال» هم تعبیر کرده‌اند منسوب پنداشته‌اند، چنانکه غالباً صور مدرکهٔ خیال متصل را هم در عالم رؤیا به لحاظ ارتباط با عالم مثال و ماوراء آن احیاناً متضمن اشارات کشفی و بشارات الٰهی تلقی کرده‌اند. پ

اینجاست که رؤیاء صالحه را از اجزاء نبوت و از مقولهٔ وحی دل شمرده‌اند، و در توجیه اشتمال آن بر مکاشفات گفته‌اند که رؤیا به هر حال روزنی است که از عالم ماوراء حس بر نفس گشاده می‌شود و چون نَفْس در حال بیداری به شواغل حسّی انصراف دارد از احراز تجانس با عالم ماوراء حس محجوبست ولیکن در خواب از توجه به محسوسات فراغت دارد و لاجرم با عالم ماوراء حس تناسب بیشتر احساس می کند و مکاشفهٔ حقایق و انوار آن برای وی بیشتر میسر و ممکن می شود.[۱] ت

به هر حال خیال، هم در عالم صغیر و هم در عالم کبیر، اولین مرحلهٔ عبور از خطهٔ دنیای حسی محسوبست. و از آن جمله آنچه خیال متصل نام دارد بین حس و عقل برزخ می شود و آنچه خیال منفصل خوانده می شود برزخ بین عالم اجسام کثیفه و ارواح مجرده است[۲] و در واقع عالم ملک را از عالم ملکوت جدا می دارد. در همین مفهوم است که مرتبهٔ اطلاق آن عالم مثال نام دارد و آن را حکما عالم اشباح مثالی و همچنین عالم اجسام مجرد نیز می خوانند، اما مرتبه تقید آن مطلقا عالم خیال خوانده می شود و البته به عالم ملک و طبع اقرب است و کائنات آن با وجود تجرد از ماده از بعد و شکل مجرد نگشته‌اند. ث

معهذا عالم مثال از حیث فسحت و وسعت با عالم خیال که جزئی از آن است طرف نسبت نیست، وعالم خیال در قیاس با آن حکم جدول را نسبت به نهر عظیم یا حلقه‌یی کوچک را نسبت به عرصه‌یی نامتناهی که حلقه در آن رها شده

باشد دارد، و در واقع عوالم ماوراء حس، که عالم خیال و مثال مرحلهٔ نخست آن محسوبست، هر قدر از عالم حس دورتر می شود از محدودیتهای ناشی از بعد و شکل و مسافت و مقدار بیشتر رهایی می یابد و فُسحت و وسعت بیشتری پیدا می کند. ج

در همین مقام است که مولانا بر سبیل تمثیل می گو یددرمقارنه با جهان غیب، که عالم ماوراء حس است، دنیای حس از شرم حقارت روی پنهان می کند.* البته در ورای عالم حس هم با آنکه عالم خیال بسیار موسع‌تر و دور پهناتر از عالم حس است خود از حیث وسعت به عالم مثال نمي رسد، ومولانا این معنی را که خیال انسانی خود گه‌گاه مایهٔ حزن و دلگرفتگی می شود* نیز به همین محدودیت نسبی عالم خیال مر بوط می شمرد که در ورای آن عالم ملکوت است و فراخنای بیحد عالم غیب را از آنسوی عالم ملک تا عرصهٔ بی انتهای عالم لاهوت، که بعد و حد و مسافت و مقدار در آن راه ندارد، امتداد می دهد. چ

۳۰۹

به هر حال در فراسوی عالم حس، از همانجا که عالم خیال آغاز می شود مراتب و اطوار عالم به عرصهٔ بی منتهای غیب اتصال می یابد، و در مراتب اقرب به عالم حس شامل آنگونه چیزها می شود که هرچند از پیش حس غایب محسوبند بدیههٔ عقل وجود آنها را محقق نشان می دهد. اما اموری هم هست که هرچند هم از حس غایب است و هم بدیههٔ عقل بدان راه ندارد، دلیل عقلی یا سمعی تصور آنها را برای ذهن طالب قابل تصدیق می سازد. از جمله وجود ملایک و یوم آخر و نظایر این معانی که قول رسول و تنزیل وحی مخبرازآنهاست از ینگونه چیزهاست و اشارت کریمهٔ **اَلّذینَ یؤمنونَ بالغَیبِ** در قرآن (۳/۲) تصدیق و ایمان به آن ها را بر مؤمن الزام می کند. در اینگونه چیزها هرچند مؤمن، مجرد قول رسول یا قرآن را غالباً همچون دلیل سمعی اما انکارناپذیر موجب اقناع خویش می یابد، باحث مفلسف می کوشد تا دلیل عقلی هم در اثبات یا تأیید آن اقامه نماید. الف

البته تصدیق به این امور که موجب رغبت به عالم غیب وصرف همت از اقتصار به عالم حس می شود برای همه کس یکسان نیست: اهل خبر به مجرّد اخبار وارد در کتاب و سنت بدان می گرایند، اهل حال از ذوق خاطر و شهادت دل بدان اذعان می نمایند، و کسانی که اهل شهود و مکاشفه‌اند در پرتو اشراق وجود آن را

۱/۳۰۸– کیمیای سعادت ۱/۹–۲۸ ۲– تعریفات جرجانی/ ۳۸

۳۰۸/★ الف: ۱/۴۱۱، ۳/۳۰٤٤ چ: ٦/٢٦، ۱/۳۰۹۵

تجر به می نمایند. با اینهمه قلمرو غیب متضمن اسراری هم هست که دلیل عقلی و سمعی نیز بدان راه نمی برد و جز آنکس که عِنْدَهُ مَفاتِحُ الغَیبِ (٥٩/٦) به او راجع است هیچ کس بر آن واقف نمی تواند شد، و در وحی و تنزیل هم آنچه از آن مقوله بر رسول کریم ایحاء می شود مبنی بر اراده و تقدیر اوست، و وقتی اسرارعلم از دسترس هرگونه ادراک غیر دور باشد پیداست که ذات او هم از احاطهٔ ادراک ماسوی منزه و مصون می ماند و آنچه متألهان آن را غیب مطلق و غیب مصون خوانده‌اند به همین جا مربوط است. ب

بدینگونه عالم غیب، از ماوراء عالم حس آغاز می شود و هر قدر در جهت عالم ماوراء حس امتداد می یابد فسحت و فراخنایی بیشتر پیدا می کند تا به‌مرتبهٔ لا تعیّن می رسد که حدّ و نهایت ندارد و از هیچ جهت محدود نیست. اما چنانکه عالم خیال کمتر از عالم حس محدود می نماید، عالم ملکوت از عالم خیال وسعت بیشتر دارد، و عالم جبروت از عالم ملکوت نیز اوسع است، و با این حساب وقتی عارف از قلمرو حس به اقلیم ماوراء حس راه می جوید عالمی که در انتظار اوست از عالمی که طفل نوزاد بعد از ترک زهدان مادر بدان وارد می شود در نزد او به نسبت فراختر به نظر می رسد، و وقتی عالم حس در مقابل عالم غیب در چشم او تا اینحد خسیس باشد پیداست که وی در مقابل فراخنای عالم غیب به محدودهٔ دنیای حسی سر فرود نمی آورد و حیات در تنگنای عالم حس را برای خود زندانی تنگ خواهد یافت که دایم شور و اشتیاق رهایی، وی را به گریز از آن دعوت می کند. پس چنانکه عالم حسی نسبت به عالم خیال تنگنایی محدود بیش نیست (§ ٣٠٨ الف) عالم خیال هم نسبت به غیب مضاف که قلمرو حس و خیال هر دو از آن نشأت می گیرند عرصه‌یی بس تنگ میدان می نماید*. پ

معهذا تا وقتی انسان از عالم حس و مألوفات آن نگذرد حکم طفلی را دارد که در تنگنای زهدان مادر محبوس است و البته عالمی را که ماوراء عالم اوست درک نمی کند، از ین رو برای ورود به عالم ماورای حس به نوعی ولادت ثانی (§ ١٠٥ هـ) احتیاج دارد که در گرو آمادگی اوست، و تا خود را برای زندگی در نشئهٔ ماوراء حس آماده نسازد این ولادت برایش حاصل نمی شود و وی نمی تواند از آب وهوای آن نشئه وازنور وحیات آن تمتع حاصل کند و به تعبیرانجیل (یوحنا ٣/٣) ورود به ملکوت برای وی به این ولادت ثانی موقوف است. باحث مفلسف که عقل بحثی او را در محدودهٔ قلمرو حس محبوس می دارد و مثل خفاش به قلمرو ظلمت که عالم حس رمزی از آنست خو می دهد، از نفوذ در ین عالمِ نور و ضیا بی بهره می ماند، از ین رو چون، به

تعبیر مولانا، از حواس انبیا که ادراک غیب جز به متابعت از روشنی وحی آنها ممکن نیست بیگانه است*، ناله و حنین استن حنّانه را که در فراق رسول می نالد نمی‌شنود و حس خفاش بدینگونه او را از نوری که حِسِّ دُر پاش روحانی با آن آشناست و عالم غیب مشرق و مطلع آنست محروم می دارد*. ب

در قصهٔ این اُستُن چوبی که رسول در مسجد مدینه به هنگام وعظ بر آن تکیه می کرد و بعدها وقتی برای وی منبر ساخته شد آن را رها کرد از فراق وی به ناله آمد[1] مولانا ادراک و شعور جماد را که مثل همهٔ اجزاء عالم گوش به ندای غیب دارد تصویر می کند و نشان می دهد که تمام کاینات عالم حس در یچه‌یی به عالم غیب دارند و هر لحظه اَلَستِ حق را که از ورای آن به گوش جانشان می رسد* لبیّک می گویند. ث

۳۱۰

در بین در یچه‌هایی که مثنوی بر دنیای غیب می گشاید قصهٔ عایشه و باران غیبی، و داستان زید و مکاشفهٔ آخرت، تصویرهای روشنی از آفاق غیبی عرضه می دارند. هر دو تصویر حاکی از آن است که اتصال به عالم غیب عبور از خطهٔ حس را لازم دارد، و برای این عبور اگر آنگونه که برای عایشه حاصل شد عنایت بی‌سبب از برکت صحبت و هدایت مردان غیب حاصل نشده باشد، سالک باید از محدودهٔ زمان و مکان که دیوارهای عالم حس محسوبند بگذرد و به‌آستانهٔ لازمان و لامکان قدم بگذارد و نیل به این مرتبه، چنانکه در مورد زید حاصل آمد، موقوف به مجاهده و تصفیهٔ باطن است و حتی به مجرد آن هم در ین وادی به مرتبهٔ کمال نمی توان نایل آمد. الف

عایشه یک روز که پیغمبر با جنازهٔ مردی از یاران به گورستان رفته بود، ردای رسول را بر سر کشیده بود، هوا را ابرآلود و بارانی یافت اما وقتی پیغمبر از گورستان بازگشت اثری از رشحه و رطوبت باران بر رخت و موی وی ندید، چون سبب پرسید پیغمبر به او خاطر نشان کرد که آن باران و ابر، باران و ابر عالم غیب بوده است و اینکه او در هوای بی باران و بی ابر آن را ادراک کرده است باید به سبب ردای رسول باشد که وی را با دنیای غیب مجال ارتباط داده است. نظیر قصه، به صورت دیگر،

۳۰۹/ ۱ــ مآخذقصص/۲٤

۳۰۹/* پ: ۳۰۹۷/۱   ت: ۳۲۸۰/۱، ٤۷/۲   ث: ۲۱۱۰/۱~

هم در حدیث هست و هم با اندک تفاوت از بعضی مشایخ صوفیه نقل شده است[۱]. ب

اما آنچه در توجیه این ادراک که برای عایشه حاصل شد در مثنوی به بیان می‌آید نشان می‌دهد که در ورای عالم حس آنچه از احوال غیبی ممکن است بر انسان مکشوف گردد همواره حاصل مجاهدهٔ شخصی نیست، اثر صحبت خاصان حق هم ممکن است چشم سالک را به آفاق غیب بگشاید. در واقع تأثیر صحبت و تربیت رسول، به اعتقاد مولانا، می‌باید در وی آن اندازه تجرد از لوازم حسی را سبب شده باشد تا ردای او وی را به ادراک رشحه‌های عالم غیب نایل کند. بدون شک مشاهدهٔ آن عوالم تنها به مجرّد بر سر کشیدن آن ردا برای همه کس نمی‌توانست به این ادراک منجر گردد و اینکه پیغمبر در جواب عایشه تصریح می‌کند که آن احوال غیبی جز بر خاصان پدید نمی‌آید* نشان می‌دهد که نزد مولانا عایشه از کسانی که درین شمار نباشند نیست[۱۲]. پ

در داستان زید مکاشفهٔ احوال آخرت که برای وی حاصل شده است حاصل مجاهدت و ریاضت است. زید در توجیه این ادراک بی‌نظیری که از احوال آخرت و اهل بهشت و دوزخ دارد، در جواب سؤال رسول تصریح می‌کند که نیل بدان برای وی به بهای مجاهدتها و ریاضتهای بسیار حاصل شده است و روزه‌های طولانی و شب‌نخوابی‌های دشوار وی را از محدودهٔ تنگنای عالم حس برتر کشیده است و امکان اشراف و اطلاع بر احوال عالم غیب به وی داده است. زید می‌داند که چون تحقق به وصف **یُؤمِنُونَ بالغَیبِ** (۲/۳) در نیل به حقیقت ایمان لازم است، برای نیل به این مرتبه می‌بایست از طریق تصفیهٔ قلب و الزام مجاهده و ریاضت خود را برای ورود به این عالم آماده نماید. ت

به علاوه می‌داند که عالم غیب عالم مجردات و مفارقات است و برای نفوذ در آن باید از طریق اینگونه ریاضات نوعی تجانس با این عوالم حاصل کند، ازین رو خود را تسلیم مجاهدات می‌دارد و با سلوک مبنی بر متابعت، امکان نیل به عالم ماوراء حس را حاصل می‌نماید. تصویری که او از احوال اهل آخرت عرضه می‌کند دورنمای جالب و زنده‌یی از اهل آخرت را طرح می‌کند که قدرت مکاشفهٔ زید آن را از آنچه در تصویرهای مشابه در کلام دانته و اردای ویراف و ابوالعلاء المعری آمده است زنده‌تر و جاندارتر هم می‌دارد*. اینجا، مکاشفهٔ زید آنچه را از ادراک حس و بدیههٔ عقل محجوب است در نزد وی قابل تجربه می‌کند و بدینگونه وی را به قلمرو آنچه تعلق به آینده دارد و هنوز واقع و کاین نیست مجال نفوذ می‌دهد[۱۳]. ث

معهذا درین هر دو تصویر، به طور واضح این نکته مشهودست که وقوف زید

و عایشه بر احوال غیب، از حدّ ادراک ظواهر آن درنمی گذرد و آنها به حقیقت اسرار آن واقف نمی شوند، چنانکه زید با وجود خرق حجاب حسّی این اندازه توجه ندارد که آن اسرار را در پیش نااهلان نباید فاش کرد، و عایشه با آنکه فیض الهی را که از طریق عالم غیب بر دنیای شهادت می ریزد مشاهده می کند نمی داند سرّ این باران چیست، و بدینگونه هر دو در فهم دقایق اسرار غیب به ارشاد پیامبر محتاجند، و رسول که سرّ غیب را با حواس انبیا و در روشنی نور وحی درک می نماید به زید خاطر نشان می کند که هرچه را به مکاشفه از احوال غیب می توان دریافت نباید بی پروا افشانمود، و به عایشه توضیح می دهد که عالم حس و شهادت کمال و بقاء خود را از عالم غیب می گیرد و همین اندک ترشح که از عالم غیب به عالم شهادت می رسد دنیای حس را از اینکه به سبب انهماک در ماده و استغراق در حرص نابود گردد نجات می دهد. گویی مولانا عالم غیب را مثل عالم مُثُلِ افلاطونی مربّی و پرورندهٔ عالم حس و کاینات آن می داند و مایهٔ بقاء استمرار عالم حس را به احتفاظ عالم غیب منسوب می دارد. ج

۳۱۱ بدینگونه عالم حسی دوام و استمرار خود را در خارج از خود و در واقع از عالم ماوراء حس حاصل می کند. با اینهمه، تفاعل اضداد و عناصر هم در داخل آن همواره وی را در تبدل و تحول نگهمیدارد و معروض کون و فساد دایم می سازد. در واقع عالم حسی که جهان طبع و عالم طبایع نام دارد در قلمرو خاص خویش تابع حکم طبیعت و مقتضای آن است. طبیعت آن نیز مقتضی جریان ترکیب وانحلال دایم بین اجسام عنصری است که از ترکیب مزاج عناصر اربعه وجود یافته اندو در صورت جماد و نبات وحیوان که موالید ثلاثه نام دارند در آمده اند. البته این عناصر و موالید هم دایم در مجاری تبدل صورت که کون و فساد نام دارد قرار دارند. در آنچه فساد خوانده می شود صورت موجود خود را رها می کنند و در آنچه کون نام دارد صورت تازه می پذیرند و این جریان مستمر عالم طبایع را عالم اضداد و عرصهٔ استمرار انحلال و ترکیب می سازد. الف

همچنین چون سیر اطوار و مراتب دایم عالم را متوجه به استکمال خویش

۱/۳۱۰ــ شرح مثنوی شریف ۸۲۶/۳

۳۱۰/* پ: ۲۰۳۶/۱ ث: ۳۵۰۰/۱-

می دارد. عناصر و موالید در طی مراتب، هر یک برای نیل به کمالی ممکن و مقدر، در مرتبهٔ بالاتر محو می شود. و این امر عالم عنصری را عالم آکل ومأکول می سازد که از یکسو جماد را غذای نبات و نبات را غذای حیوان می کند، و از سوی دیگر همین رابطهٔ آکل ومأکول را در نهایت موجب تضمین بقاء نوع و استمرار وجود عالم عنصری می دارد، و در عین حال تنازع بین آنها را که از سعی در حفظ ذات و فرار از خلع صورت موجود حاصل می آید موجب می گردد و تمام ذرات و اجزاء عالم حسی، دوام و بقاء خود را در داخل اقلیم حس از همین تنازع و در خارج از آن از حفظ غیب و فیض حیات نامرئی از عالم مفارقات تأمین می نمایند.

آیا رشحه‌یی که از عالم ماوراء حس موجب دوام عالم حس می گردد (۳۱۰۴ ح) و اینکه عالم ماوراء حس هر قدر از عالم حس دورتر باشد از آن عظیم‌تر و فراخ حوصله‌تر خواهد بود، عالم ماوراء حس را به یک معنی آکل و عالم حس را مأکول آن نمی کند؟ در ینصورت تلقی افلاطونی عارف از عالم مثال، با توجه به تکامل دایم و مستمرّ هستی از اقلیم عالم مثال به عوالم مابعد، مقیّد را در مطلق منحل می کند اما در عین حال نشان می دهد که وقتی مولانا می گوید معانی هم مثل اعیان حلق دارند و بین آنها هم نسبت رابطهٔ آکل و مأکول هست*، ظاهراً ناظر به این معنی است که در سیر اطوار وجود، عوالم فرودینه‌تر در کام عوالم فرازینه‌تر می روند، و در داخل مراتب هم این قاعده که تنازع هم لازمهٔ آن است جاری است، هر خیالی را خیالی می خورد و هر فکری را فکری می چرد*. جان عامی درعالم خیال منفصل خود را مأکول خیال دوزخ می یابد* و جان عارف وقتی از تعلق تن رهایی می جوید و از طعام جسمانه فارغ می شود طالب غذای اجلالی که از عالم ماوراء حس است می گردد* اما اطلاق وصف آکل ومأکول در بارهٔ آنچه به عالم ماوراء حس مربوط است بر سبیل مجازست، حقیقت این عنوان در باب عالم حسی صادق است که وجود اضداد آن را عالم تبدل و تلون می کند* و چون به هر حال مزاج ترکیب آن از وجود اضدادست فانی* و محکوم به نیستی هم هست.

در هر حال عالم حسی عالم آکل و مأکول است*، تمام ذرات و اجزاء آن دهان باز کرده‌اند و رزق و طعمه می جویند و هر جزء ا زاجزاء عالم آکلی است که برای دوام و بقا دنبال مأکول خویش می گردد. خاک حلقی دارد که آب می نوشد و از آن گیاه برمی آید، جانور گیاه را می خورد، و خود او وقتی زفت و پروار شد لقمهٔ انسان می شود. درتمام این مراتب آکل در همان هنگام که مأکول خود را می جوید مطمح نظر آکل دیگرست که در پی شکار اوست، چنانکه مرغ کرم را می جوید و

نمی‌داند که گربهٔ گرسنه‌یی هم‌درقفای خود او کمین‌دارد*، و قصاب بره را که مأکول نوع اوست می‌جوید و پروار می‌کند و یادش نمی‌آید که خود او نیز در هنگام خویش طعمهٔ گور و مأکول خاک است. در عین حال توالی مراتب آکل و مأکول عالم طبع را در داخل محدودهٔ خویش به تضمین بقای انواع کاینات آن موفق می‌دارد و در خارج از آن هم موجبات ترشیح و استکمال آن را ازعالم ماوراء حس تأمین می‌نماید. ت

۳۱۲

دنیای مثنوی حتی در نشئهٔ حسی و عالم طبیعی هم از ادراک و حیات خالی نیست و تمام ذرات از عناصر و موالید در ین عالم مدرک و زنده‌اند و سمع و بصردارند، گاه گویا و خوش و گاه خموش و ناخوشند*. درست است که آثار این ادراک و حیات در نشئهٔ آخرت، که خلق جدید و ماوراء قلمرو حس است* و به حکم کریمهٔ إِنَّ الدّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوان (۲۹/٦٤) سراپا حیاتست، به وجه کاملتر ظاهر می‌شود و اجزاء جمادرادرآن عالم به طور بارز واجد حیات می‌نماید* لیکن در همین نشئهٔ حسّی نیز هیچ ذره‌یی نیست که از روح و حیات بی‌بهره باشد، و همان جریان سلسلهٔ آکل و مأکول که به اعتقاد مولانا در معانی و اعیان هر دو هست (§ ۳۱۱ پ) شاهد حیات عالم حسی است و در واقع کلّ عالم از آن آگهی و شعور که نشان روح و حیات است نصیب دارد، اما تصور این معنی و ادراک سر آن برای کسانی ممکن است که به عالم جانها راه می‌توانند یافت* و وجود جان را در اجزاء ماده هم می‌توانند سراغ کرد. الف

اما قول به ادراک و حیات در سراسر کاینات عالم حسی مانع از آن نیست که حدّ این ادراک و حیات در مراتب عالم حسی متفاوت باشد، و واقع آنست که در طی این مراتب نه فقط عناصر که عبارت از اجسام بسیط عالم و منحصر در آب و خاک و آتش و بادند[۱] حیات و ادراک دارند بلکه موالید ثلاثه هم که عبارتند از آنچه به طرق ترکیب و مزاج از عناصر چهارگانه متکوّن می‌گردند و شامل جماد و نبات و حیوان است[۲] نیز از مراتب حیات بهره دارند* و تجاذب اضداد که عشق تعبیری از آن است آنها را در اطوار سیر خویش از طریق مدارج ادراک به معارج کمال سوق می‌دهد. ب

۳۱۱/* پ: ۳۹/۳، ۷۲۹/۵-، ۳۶۰۵/٤-، ۴۲/۳-، ۲۴۷۰/۱-، ۵۶/٦ ت: ۳۰/۳، ۷۱۹/۵-

در انسان هم که به صورت، عالم صغیرست منازل و اطوار کمال حیات از همین نشئهٔ موالید و عناصر عبور می کند و اینکه جمیع ذرات عالم در گوش جان عارف غلغلی دارند و تمام جمادات آشکارا تسبیح می گویند[*] نشان می دهد که در نزد مولانا ادراک و حیات از همان اقلیم جمادی به عالم نباتی می آید، پس عالم جمادی لابد به کلّی فاقد آن نیست و البته این معنی که حیات در مراحل مابعد جماد سیر و تکامل دارد خود قبول این نکته را که در مراحل ماقبل عالم جماد نیز باید نوعی حیات وجود داشته باشد تا حدّی آسانتر نیز می نماید. در هر حال، ادراک و حیات که از اجزاء عناصر به عالم موالید راه می یابد در وجود انسان از اقلیم جمادی به نباتی می آید، از مرتبهٔ نباتی تدریجاً خود را به مرحلهٔ حیوانی می رساند[*]، و هر چند مرتبهٔ تازه ادراکات مرحلهٔ سابق را از یاد می برد[*]، بی آنکه احتمال وقوع تناسخ[*] آن را به قهقرا بکشد [۱۴]، باز در طیّ توالی این مراحل، به طور بارزی به جانب کمال راه می پوید. پ

جالب آنست که این طرز تلقی از تحول حیات را در نزد مولانا، امروز با اندیشه یی ظاهراً مشابه در نزد هگل[+] فیلسوف آلمانی (وفات ۱۸۳۱م.) قابل مقایسه یافته اند[۳]، و هر چند هگل هم آنگونه که از سخن خود وی برمی آید از طریق بعضی منقولات روکرت[+] و دیگران با پاره یی آراء و اقوال مولانا مخصوصاً در آنچه صبغهٔ وحدت وجود[+] دارد بیگانه نیست، اندیشهٔ تحول حیات آنگونه که نزد مولانا از مفاهیم صوفیانه سرشارست با اقوال هگل در ین باب ربطی ندارد و تصور ارتباط بین قول وی با اندیشهٔ هگل معقول به نظر نمی رسد. تحولی که نزد مولانا مطرح است ادراک و حیات مرئی ذرات جماد را در وجود انسان به کمال مرتبهٔ «نفس مطمئنه» می رساند، هر مرتبهٔ مادون را در مرتبهٔ مافوق فانی و مستهلک می کند و سرانجام کمال مرتبهٔ عالم صغیر را در عالم عدم که بازگشت به زوال تعیّن است، به بقاء سرمدی در وجود مبدء ایجاد و بازگشت به آنچه در لسان شعر از آن به «نیستان» تعبیر می کند تحقق می بخشد و بدینگونه لبیک به خطاب ارجعی را برای نفس مطمئنه آخرین مرحلهٔ تحقق به کمال ممکن درنزد لطیفهٔ انسانی نشان می دهد. ت

این تحول روحانی انسان را در نزد مولانا با اندیشهٔ تکامل حیات حیوانی، که اخوان الصفا و بعضی معتزله هم قبل از داروین[+] و اسپنسر[+] تا حدی بدان راه برده اند [۱۵]، نباید خلط کرد. در اندیشهٔ مولانا نه فقط جماد و عناصر هم زنده و واجد ادراک و شعورند بلکه مراحل تکامل به وجود انسان هم خاتمه نمی یابد و در ورای لطیفهٔ انسانی شامل مراتب عالی تر هم هست[*]، به علاوه نیروی محرک این تکامل

نیز در نزد مولانا چیزی از مقولهٔ آنچه تعبیر به «تنازع برای بقا»+ می شود نیست، عشق است که در آن هر تنازع و تضادی به وحدت و اتحاد باز می گردد و سیر اطوار حیات را که خود از کارگاه عدم آغاز می شود در مرتبهٔ احراز کمال دو باره به همان عدم که فنای صوفی تعبیری از آن است راجع می کند، و اینجاست که نظر یهٔ تکامل مولانا از مقاهیم عرفانی والهی اشباع می شود و از هر چه جز آن است تمایز پیدا می کند. ث

۳۱۳ در طیّ این سیر تحولی، عبور از هر مرحله‌یی به مرحلهٔ تالی برای عالم صغیر نوعی مردن از مرتبهٔ پیشین و نوعی ولادت در مرتبهٔ پسین محسوبست، از ین رو مرگ نه فقط نقطهٔ پایان سیر وجود نیست بلکه ولادت ثانی، که به هر حال نیل به کمال است، بدون نوعی مرگ حاصل نمی شود؛ اما ولادت در مرتبهٔ تالی تا وقتی انسان از مألوفات مرتبهٔ سابق قطع علاقه نکرده باشد نشان نیل به استعداد کمال هم نیست، از ین جهت انسان در هر ولادت تازهٔ دیگر هم، مثل آن طفل نوزاد که تا از خون زهدان بازگرفته نشود از شیر پستان غذا نمی یابد و تا از شیر فطام حاصل نکند از هر غذای لذیذ دیگر محروم است*، باید از آنچه در مرتبهٔ قبل از ولادت موجب پرورش او می شد قطع علاقه کند تا از حیات جدیدی که بعد از ولادت ثانی برایش حاصل شده است تمتع بیابد، پس حیات ماست موقوف فطام*. الف

بدینگونه بر رغم آنچه از دهری مفلسف منقول است، مرگ هرگز تهلکه و نابودی نهایی نیست، فتح بابی به عالم برترست*، هیچ گونه نقص و کاستی را در بر ندارد* بلکه مایهٔ فوز به کمال و موجب رهایی از یک حیات محدودست. وقتی هستی حیوان به قول مولانا از مرگ نبات حاصل می شود*، لاجرم مرگ حیوان بقاء انسان را در دنبال دارد و با این نظم و توالی که در مدارج کمال وجود هست، که می تواند ادعا کند که مرگ انسان وی را در مرتبه‌یی بالاتر مجال ولادت نمی دهد و به حیات تازه‌یی نمی رساند؟ ب

البته غایت و هدف حیات اینجهانی برای عالم صغیر نیل به تصفیهٔ نفس است که بدون آن لطیفهٔ انسانی برای ولادت در مرتبهٔ بالاتر آمادگی نمی یابد. این

۳۱۲/ ۱و۲— درة التاج ۱۷/٤، ۳۸   ۳— ا. ط: برخی بررسی ها/۲۹۹.

۳۱۲/+ Hegel, F.Rückert, Pantheismus, H.Spencer Darwin, Struggel for life

۳۱۲/* الف: ۱۰۱۹/۳، ۳۵۹۱/۵-، ۱۰۰۹/۳-، ۱۰۲۱/۳   ب: ۸۳۸/۱   پ: ۱۰۲۲/۳، ۳۹۰۱/۳-، ۳۶۳۹/٤، ۴۲۰۹/۳   ث: ۳۹۰۳/۳-

تصفیهٔ نفس را که تحمل محنت و بلا و حتی تجربهٔ شهوت و لذت در عالم هم از اسباب نیل بدان است* مولانا در قصهٔ کدبانو و نخود* با بیانی سحرانگیز و لطیف تمثیل می کند: نخود در درون دیگ می جوشد و از تف آتش بالا می جهد و کف برمی آورد و می نالد که مرا در بن آتش چرا باید چندین رنج و آزار داد، اما کدبانو کفگیر را در دیگ فرو می برد و با آرامی آن را به هم می زند و به زبان حال می گوید این خود آزار و رنج نیست. نمی خواهم ترا در آتش تباه کنم، می خواهم ترا به عالم تازه‌یی رهنمونی کنم تا آنجا سراپا ذوق و چاشنی شوی. نخود نمی داند که در بهاران هم او را در کشتزاران در میان آب و خاک و باد برای همین پرورده‌اند که این آتش را تحمل کند، و چون به ذوق و چاشنی تبدیل شد جزء وجود انسان گردد* و در مرتبه‌یی برتر برای او ولادت ثانی حاصل آید. اما نیل به این مرتبه برای وی در گرو آنست که اول در آتش ابتلا تصفیه گردد تا نه هستی نخودی برایش باقی بماند نه خودی، و البته سالک عارف هم چون بر سِرّ خیری که از بلا حاصل است وقوف دارد آن را با خرسندی و رضا تلقی می کند و حتی رنج مرگ را هم با تسلیم و خوشی می پذیرد، و خود را در آن سختی ها همچون مرغ قفس می یابد* که آرزوی رهایی یافتن از قفس و پریدن از آن مرگ را برای وی شیرین می دارد. پ

درست است که جان اهل حس هم در قفس تن احساس مرغی را که در اسارت و بلا افتاده است دارد اما در نزد اولیاء حق مرغ جان در بیرون از قفس سبزه‌زار و باغ و شجر می بیند و جوق مرغان را که گرد قفس او نغمهٔ آزادی و قصهٔ رهایی سر می کنند مشاهده می کند و به همین سبب با شوق و خرسندی می خواهد دام از پای بردارد و قفس را بشکند و پرواز گیرد، اما آنها که به حیات دنیا عشق دارند و از حیات ماوراء حس اُنسی نمی یابند جانشان به آن مرغی می ماند که در اسارت قفس رنج می کشد ولیکن در بیرون از قفس خیل گربه ها را می بیند که گرد قفسش را فرا گرفته اند و او از بیم آنها نه فقط آرزوی پریدن رااز سر بیرون می کند بلکه آرزو دارد تا صدها قفس دیگر هم قفسی را که حبسگاه اوست در میان گیرد* تا از گزند چنگال گربه ها در امان بماند. ت

جالینوس یا هرکس دیگر (§ ۲۵۷ الف ومابعد) که گفته است* اینکه نیم جانی داشته باشم و از زیرینهٔ استری دنیا را ببینم نزد من از مرگ خوشترست، در واقع مرغ جانش در بیرون از قفس حیات دنیوی جز بیم و تهدید عدم محض چیزی نمی یافته است. چنین کسی البته به حیات دلبستگی دارد و ترک کردنش برای وی کار آسانی نیست. از ین روست که به قول مولانا، وقتی انسان در ین دنیا کاری

که در عالم دیگر به کارش تواند آمد نکرده باشد دایم می کوشد با تدبیر و دارو مرگ را به تأخیر اندازد*،وآنکس که در ظلمت عالم حسی پایبند می ماند از نور حق که در پیچهٔ مرگ راه نیل بدان است دل بر می کند و خود را از آن محروم می سازد. اینکه یهود از تمنی کردن موت اکراه داشتند و با آنکه قرآن (۶۲/۷—۶) آنها را دعوت کرد تا صدق دعوی محبت و قربت خویش را با تمنی کردن مرگ نشان دهند از آن کار تن در زدند، در واقع از آن سبب بود که به قول مولانا به خاطر کفر و انکار خویش از آنچه در حیات عقبی در انتظار آنها بود در هراس بودند*.

ث با اینهمه، باد اجل که مایهٔ بیم و هراس جاهل منکرست برای عارف مؤمن که مشتاق لقای حق و جویای بازگشت بدوست، مثل رایحهٔ یوسف که از دروازهٔ مصر خاطر پیر گم کرده فرزند کنعان را نوازش داد، نرم و دلنواز می نماید و به وی مژدهٔ وصل می دهد*، به علاوه مرگ برای عارف ولادت یافتن در اقلیم حیاتی دیگرست، و عارف چون می داند که مرگ هرکس به نحوی همرنگ اوست* وفرار از مرگ را نوعی فرار از خویش تلقی می کند، مرگ را با خرسندی استقبال می نماید، چرا که عالم حسی را مثل زهدان مادر می یابد که جنین مسکین تا از تنگنای مظلم آن نرهد به دنیای نور که در خارج از اوطان دون (§ ۹۶ پ) است راه پیدا نمی کند* و به عرصهٔ فراخی که مایهٔ شادی و رهایی است نمی رسد*.

ج در عین حال مرگ حکم فطام را، که باز کردن کودک از شیرست، دارد و همانگونه که ولادت به عالم حسی جنین را از خوردن خونی که در زهدان مادر غذای اوست باز می گیرد و وی را به غذای بهتر که شیر مادرست می رساند*، مُردن ازعالم حس هم جان را از غذای جسمانی باز می گیرد و وی را از طعام روحانی پرورش می دهد؛ پس مرگ هم حکم فطام از غذای دنیای حسی را دارد و نباید آن رامحنت و مصیبتی شمرد.

چ از ین رو در جواب آن مغفلی هم که می پندارد اگر مرگ نبودی دنیا خوش بودی، از زبان عاقلی، که مولانا نام وی را ذکر نمی کند اما قول او را دیگران به یحیی بن معاذ رازی منسوب داشته اند[۱۶]، خاطر نشان می نماید که برعکس اگر مرگ نمی بود زندگی دنیا پَرِکاهی هم نمی ارزید*، چرا که مرگ انسان را از تنگنای دنیای محدود طبیعت به عرصهٔ فراخ ماوراء طبیعت منتقل می کند، و بی شک آب حیات که نیل بدان را وسیلهٔ حیات سرمدی می پندارند چیری نیست که بدون عبور ازتنگنای ظلمات حس بدان دسترس توان یافت*، چنانکه منشأ آنچه هم قرآن آن را حیات طیّبه (۱۶/۹۷) می خواند روح قدسی و جان رسته از آلایشی است که هرگز

بدانچه مایهٔ عمر حسی و طبیعی است مربوط و محدود نیست و جان جان و جان دیگر است*. ح

۳۱۴ با آنکه عالم کبیر هم، بر رغم کشاکش و تنازع اضداد که در تمام ذرات و عناصر آن هست، در مجموع متوجه به خیر و کمال است و عشق که بر تمام اجزاء آن حاکم است کثرت اضداد را در وجود آن سرانجام به اتحاد و وحدت سوق می دهد، از آنجا که فعل و حرکت آن از نقش اختیار که خاص عالم صغیر ومستند خلافت الهی انسان در عالم ارض است خالی است و در واقع با وجود ادراک و شعوری که در تمام ذرات و اجزاء آن هست ارادهٔ آزاد ندارد، پس خیر و شر هم آنگونه که در فعل عالم صغیر ملحوظ است در فعل عالم کبیر مطرح نمی تواند بود، و با این حال انسان که معنی اختیار و همچنین مسؤولیت ناشی از آن را همچون امانتی الهی دریافت کرده است در کمال طور خویش بر آن اشراف می یابد و در اطوار میانین افعال و حرکات آن را از نظرگاه خویش به خیر و شر تبدیل یا تأویل می نماید. الف

اما این حکم خیر و شر، که در فعل و حرکت عالم صغیر یا در ادراک و اعتبار او ملحوظ است و مزیت او محسوبست، در عین حال او را در نیل به تصفیهٔ باطن و آنچه تحقق کمال وی بدان موقوف است با مشکلها مواجه می سازد و بر رغم استعدادی که در صعود به مراتب برتر در وی هست، سیرش را در ین مراتب احیاناً دشوار می کند. به علاوه تفاعل مستمرّ اضداد در داخل و خارج این «جرم صغیر» انسانی دشواری حاکمیت بر این «مملکت» وسیع «اختیار» را هم در نزد وی می افزاید. و اینجاست که تا وقتی جان و دل انسان از پرتو نور غیبی منوّر نشده باشد، اختیار و شعور آن وی را از نیل به کمال انسانی باز می دارد و وصف ظلوم جهول را که در آغاز داعی وی در قبول امانت و موجب مدح وی بود، دستاویز قدْح وی می دارد. ب

بدینگونه، مادام که انسان در حصار خودی و تعلقات آن محصور مانده است و

۳۱۳/* الف: ۵۱/۳، ۴۹/۳ ب: ۳۴۳۵/۳، ۳۹۰۲/۳ ۴۱۸۶/۳ پ: ۴۱۶۵/۳، ۴۱۵۹/۳، ۴۱۸۰/۳، ۳۹۵۱/۳ ت: ۳۹۵۹/۳ ث: ۳۹۷۵/۳، ۳۹۸۵/۳~، ۳۹۶۷/۱~ ج: ۸۶۰/۱، ۳۴۳۹/۳~، ۶۷/۳، ۳۱۸۰/۱~ چ: ۵۰/۳ ح: ۱۷۶۱/۵، ۵۷۶/۱، ۴۶۳۸/۶

عشق حقیقی، از طریق القاء شعور معیت حق، اختیار وی را در طیّ رؤیت معنی جبّاری خالق، به آنچه «جبر محمود» نام دارد منجر نکرده است. چون جز نفس «خود» چیزی نمی بیند نفع و ضر موهوم خود را معیار و محک خیر و شر امور می یابد و همه چیز را برحسب آنکه موافق یا مخالف میل و نفع خود وی باشد نیک یا بد می پندارد؛ و چون تنها از نور محدود حس وعقل جزوی استضائه می کند، نهایات و غایات او را هم که در ورای تمام اسباب ظاهر واقع است نمی بیند، از ین رو مآل کارها که خیر و شر واقعی جملگی به آن مربوط است از وی پنهان می ماند و لاجرم نفع و ضرّ خویش را هم درست تشخیص نمی دهد و اینهمه وی را در ادراک و تعرّف خیر و شر به اشتباه می اندازد، در تمسک به جبر یا اتکاء بر اسباب دچار تناقض می کند، و از نیل به تصفیهٔ باطن که تحقق کمال لطیفهٔ انسانی در اطوار وجود بدان وابسته است محروم می دارد.

پ

۳۱۵ پس انسان، مادام که در قید خودی باقی است، خیر و شر خود را هم درست تشخیص نمی دهد، بسا که آنچه را خیر اوست شر می پندارد و آنچه را برای او مایهٔ شرّست خیر گمان می برد. از ین رو چون خیر را از شر باز نمی شناسد، از آنچه خیر است به اصرار می گریزد و آنچه را شرّست به اصرار جستجو می کند. داستان آن دزدست که ماری را از مارگیر می رباید و مارگیر آرزو می کند که کاش می توانست آن مار را از او بستاند. دزد می پندارد سود کرده است و غنیمتی به چنگ آورده است و مارگیر از زیان خویش تأسف می خورد، اما چون زخم ماردزد را هلاک می کند و مارگیر بدینگونه خود را از مرگ مسلّم رها می یابد معلوم می شود که آنچه این هر دو خیر و شر خویش می پنداشته اند درحقیقت به خلاف پندار آنها بوده است* و هیچ یک از آنها خیر و شر واقعی خود را تشخیص نمی داده اند. بچه هم که از مشاهدهٔ نیش نشتروشاخ حجامتگر می گریزد از آنجاست که خیر واقعی را از شرّ ظاهری تمیز نمی دهد، اما مادر که می داند این نیش و درد حجامت مایهٔ تضمین صحت کودک است در چنین حالی که فرزندش لرزان و گریان است غم ندارد* سهل است خرسند و شادکام هم هست.

الف

همچنین آنچه در یک مورد نقص و شرّمحسوبست بسا که در مورد دیگر خیر و کمال باشد، چنانکه زهر مار در یک مقام گزند جان است و در مقام دیگر مایهٔ درمان*. آنچه نزد بعضی شرّمحض می نماید در نزد بعضی دیگر ممکن است خیر

محض به نظر آید. از ینجهت هرکس بر وفق آنچه خود در دل دارد به اعیان و اشیاء نسبت خیر و شر می دهد*، در صورتیکه در عالم شرّ مطلق وجود ندارد، اگر شرّی هست نسبی است*. یک چیز برای یکی حکم پا را دارد، اما برای آندیگر پایبند محسوبست. خلق آبی دریا را تفرجگاه می یابد، اما خلق خاکی آن را مایهٔ غرق و هلاک تلقی می کند*. وقتی انسان اشخاص را به چشم عاشقان و طالبان بنگرد البته آنها را مکروه نمی یابد*. ب

به علاوه آنچه نزد مخلوق شرّ و عیب می نماید در علم حق و در مرتبه‌یی که مقتضای حکمت و عنایت او در احوال عالم است عیب و شرّ نیست، خیر و مصلحت است. تازه چیزی هم اگر در عالم شر و عیب به نظر می رسد در میان صدگونه خیر و مصلحت که هست نمودی ندارد و در حکم چوبی است که نبات شکر «یا آب نبات» را بر گرد آن ساخته‌اند و پیداست که بدون این پاره چوب نمی توان از ذوق و حلاوت این آب‌نبات برخوردار شد*. همچنین وقتی باغبان شاخه‌یی را از درخت می برد یا گیاهی را از بیخ برمی آورد، این کار او زیان و نقص درخت و باغ نیست، با این کار درخت را بارورتر و باغ را خرم‌تر می کند*، و بدینگونه آنچه در ظاهر ویرانی به نظر می آید در باطن متضمن آبادانی است. در بعضی موارد جان آدمی به آن حیوان که اشغر نام دارد و از زخم چوب زفت و لمتر می شود می ماند و گویی درد و رنج آن را فربه‌تر می کند و در واقع در مقابل غفلت و غرور ناشی از لذت و نعمت، که انسان را از درگاه حق دور و از یاد وی غافل می سازد*، درد و رنج ممکن است وی را به حق نزدیک دارد و پوست سطبرونامدبوغ وجود وی را همین داروهای تلخ و تیزرنج و محنت از حال زشتی و گرانی خویش برون آرد*. پ

به هر حال شرّی که در نظام خلقت و در اطوار کائنات به نظر می آید نیز بدون شک متضمن خیری باطنی است که تحقق آن به وقوع همان شرّظاهری موکول است، چنانکه وجود دزدان و قاطعان در نظام ظاهر البته شری است اما چون خلق را به قباحت شرّواقف می کند و به جانب خیر می کشاند، برای اکثر مایهٔ‌نیل به عبرت و نجات از شر می شود. همچنین غفلت هم هرچند بدان سبب که انسان را از توجه به کمال و خیر باز می دارد شرّست، در عین حال خود آن ستون عالم و مایهٔ قوام نظام آنست؛ اگر هشیاری و توجه دایم بر حال خلق غالب می شد، امور عالم به کلی مختل می گشت و هیچ کس به کار جهان که قوام آن هم مقتضای همت ومشیت حق و به همین سبب نیز مایهٔ خیر است توجه نشان نمی داد*. عوان فتنه‌جویی هم که مظهر خشم و کین است، با آنکه جز شر به نظر نمی رسد، وجودش از فایده‌یی که عبارت

از حفظ نظم و امن است خالی نیست؛ چنانکه بول و چمین هم هر چند هرگز به لطف ماء معین نیست، در جای خود از فایده خالی نیست و عالم از آن گز یر ندارد*. بعضی کارها هم هست که عیب و شر محسوب بست، اما چون عیب و شر آن بر انسان پوشیده است بدان اشتغال می جوید و تا وقتی مصلحت امور عالم اقتضای آن دارد که کار مهمل نماند، آن شر و عیب به چشم انسان درنمی آید*. حتی رنج و غم هم که در عالم هست و انسان دایم از آن گریزان است وجودش بیفایده نیست و چون هر چه پنهان است به وسیلهٔ ضدّ خویش معلوم و آشکار می شود، تا رنج و غم نباشد وجود شادی و خوشدلی هم در عالم محسوس نمی گردد*. ن

باری وجود شر در عالم با حکمت بالغهٔ الهی منافات ندارد؛ چنانکه زشتیِ نقش نشان زشتی یا خطای نقاش نیست، حاکی از قدرت و مهارت صنعتگر و نشان آنست که او می تواند نقش زشت ونکو هر دو را به وجود آورد* پس ورای هر شرّی البته حکمت پنهانی هست که خیرست، اما اعتراض بروجود این شرهای ظاهری نیز، در مورد انسان که از غایت و حکمت افعال الهی خبر ندارد، غالباً نوعی واکنش طبیعی است و گه گاه اجتناب ناپذیر می نماید. ازهمین روست که مولانا از زبان موسی ز غلبهٔ ظالمان در عالم اعتراض می کند* و هر چند این اعتراض از زبان موسی [۱۷] خالی از غرابت نیست (§ ۸۲ ث، ۲۱۳ الف) مضمونش با آنچه در تورات در کلام یرمیا آمده است مناسبت دارد، و این پیغمبر بنی اسرائیل نیز یکجا در طیّ کلام خویش این سؤال را مطرح می کند که بدکاران چرا از نعمت بهره دارند و خیانتکاران برای چه امان می یابند (یرمیا ۱/۱۲)؟ در ین مورد یرمیا هم مثل موسی که در روایت مثنوی تصدیق دارد کار حق عین حکمت است*، به مناسبت خاطرنشان می کند که خداوند به کوزه گر می ماند، کوزه یی را که می سازد تباه می کند اما باز از آن بهتری می سازد (یرمیا ۶/۱۸). در مثنوی هم مولانا، جای دیگر که باز نظیر این اعتراض را از زبان موسی مطرح می کند*، هم از زبان او بدان پاسخ می دهد که فعل حق مبنی بر حکمت است و خلقت خلق و سپس هلاک آنها هم بر همین حکمت مبتنی است و برای آنست تا حکمت حق پنهان نماند* و آنچه ارادهٔ اوست مجال ظهور و تحقق بیابد. ث

پس آنچه در چشم ظاهر بینان ناروایی و ویرانی به نظر می رسد چه بسا که در حقیقت مایهٔ تحقق مقصدی است که در نظام کلّ عالم ضرورت دارد و وجود این مقصد غایی که از دیدهٔ عام خلق پنهان است وقوع آن ویرانی و ناروایی ظاهری را هم الزام و توجیه می کند. فی المثل حشر و جزا که غایت حیات عالم و مقتضای

عدل حق است سرّ مرگ را که در دیدهٔ ظاهربینان ظلم و درد و شر می نماید توجیه می کند* و جای اعتراضی باقی نمی گذارد، چرا که تا مادر را درد زه نگیرد طفل راه رهایی از زندان زهدان را پیدا نمی تواند کرد*. ج

معهذا بدیهایی که در عالم هست هر چند ناشی از مشیت حق است مبنی بر نقصان فضل او نیست، از کمال فضل اوست*؛ چنانکه نقاش نقش یوسف را زیبا می سازد و نقش عفریت را زشت می کند، و این زشتی که در صورت دیو و عفریت هست نقص کار نقاش نیست، کمال کار اوست، بلکه نقص کار او وقتی است که زشتی را در صورت عفریت نشان ندهد*. پس طعن زندیقان[۱۸] در حکمت و رحمت حق از جهل آنها بر غایات افعال ناشی است و در نظر عارف قابل اعتنا نیست. اما اینکه عامهٔ مردم گه گاه طالب شرّ می شوند و دل بدان خوش می دارند از آن روست که نزد آنها خیر با شر التباس می یابد[۱۹] و شر را خلق به گمان آنکه خیرست طلب می کنند، چنانکه زر را عام و خاص طالبند، اما عام خلق زر ناسره را از زر پاک نمی شناسند و قلب را به بوی زر پاک می خرند و در واقع اگر نقد روان و سره یی در بازار نمی بود زر قلب هرگز خرج نمی شد*، خیر و شر نیز همین گونه است. همهٔ خلق البته طلبکار خیر و خوشی هستند و اینکه خیر و خوشی دروغین هم آنها را جلب می کند نیز جز به بوی همین خیر و خوشی راستین نیست*. چ

۳۱۶

با آنکه نسبی بودن شر که شرّ مطلق را معروض انکار می سازد وجود شرّ مضاف را در عالم نفی نمی کند، مجرّد رؤیت شر در امور عالم خود از وجود شرّ در ضمیر انسان حاکی است و در واقع هر کس خویشتن را از شرّ اخلاقی تصفیه کرده باشد البته همه جا در عالم شر و عیب نمی بیند*. پس عیب و شرّی که انسان در دیگران می بیند در حقیقت انعکاس خوی و ضمیر خود اوست*. طعن و نفرتی هم که از ین باب در حق دیگران دارد از آنروست که شرّ و عیب خویش را در آینهٔ وجود آنها مشاهده می کند. اگر آن را در وجود خویش باز می شناخت، بسا که خود را نیز در خور ملامت می یافت و با خویشتن به عداوت برمی خاست*. الف

۳۱۵/* الف: ۱۳۴/۲، ۲۴۴/۱ ب: ۲۵۹۸/۱~ ، ۶۰۲/۲، ۶۵/۴، ۶۹/۴، ۷۵/۴~ پ: ۱۹۹۸/۱، ۳۸۶۸/۱، ۹۷/۴~ ، ۱۰۲/۴~ ت: ۲۰۶۶/۱، ۱۱۹/۴، ۱۳۳۳/۴~، ۱۱۳۰/۱ ث: ۱۳۷۲/۳، ۱۸۱۶/۲~، ۱۸۲۱/۲، ۳۰۰۱/۴~، ۳۰۲۸/۴ ج: ۱۸۲۵/۲، ۲۵۱۸/۲ چ: ۲۵۳۵/۲، ۲۵۴۰/۲~، ۲۹۲۸/۲~، ۷۴۳/۲

به هر حال این نکته که مشاهده و رؤیت شر و عیب طبیعی در امور عالم انعکاس احوال ضمیر خود انسان است نشان می دهد که منشأ شر اخلاقی را هم باید در نفس انسانی جست، و در حقیقت این نکته که در درون هر انسان شیطانی هست که او را به شرّ و خطا و گناه سوق می دهد مبنی بر همین معنی است. مضمون حدیثی[1] که طیّ آن پیامبر تصریح می کند: هر کسی شیطانی دارد و شیطان من بر دست من اسلام آورده است*، از همین معنی حکایت دارد؛ چنانکه یک حدیث دیگر* که می گوید: **الشّیطانُ یَجری مِنْ ابنِ آدَمَ مَجری الدَّمِ**، نیز در واقع مضمون قصهٔ رمزی خناس[2] را در همین انطباق بین نفس و شیطان توجیه و تأویل می نماید. و اینهمه، نشان می دهد که شرّ اخلاقی باید از رؤیت نفس که مایهٔ پندار و خودبینی است نشأت یافته باشد و لاجرم آنچه ابلیس را دشمن دیرینهٔ انسان و مسؤول هلاک و ضلال او می سازد از پندار کمال او در حق خویش ناشی است که او را به حسادت و عداوت آدم وامی دارد*؛ و چون در بین افراد ناس هم هرکسی خود را از غیر بهتر می پندارد، پیداست که این مرض در نفس هر مخلوقی هست*. ب

بدینگونه شرّ اخلاقی که از پندار و خودبینی می زاید و حسد و عداوت را به دنبال دارد وسیله یی است که با آن ابلیس انسان را گمراه می کند اما در عین حال، این غلبهٔ شر برنفس، که غلبهٔ ابلیس بر انسان تعبیری از آن است، نیز ناشی از قدرت خود شر نیست، و مولانا شر را امری وجودی که اصالتی داشته باشد نمی داند، بلکه ابلیس و نفس را که دو مظهر برونی و درونی آن هستند مقهور اراده و مشیت حق می خواند، و بدینگونه نشان می دهد که در مجموع عالم شرّ هم مثل خیر وسیلهٔ تحقق یافتن حکمت بالغهٔ اوست. پ

به همین سبب مولانا ابلیس را تشبیه به سگ ترکمان می کند* که برای اطفال ترکمان وسیلهٔ تفریح و بازی است اما البته برای بیگانه مایهٔ زجر و قهر می شود. در مقابل اولیاء که اطفال و عیال حق* محسوبند و نفس اماره را مقهور خویش کردند، ابلیس رام و مقهورست، زیان او فقط به کسانی می رسد که راندهٔ درگاه و بیگانهٔ حضرت به شمارند* و بدینگونه مشیت و حکم الهی منکر را که نفس او از جنس ابلیس است در شرّ خویش محکوم به خذلان می کند و مؤمن را که مغلوب شیطان نیست به صراط مستقیم هدایت می نماید. ت

بنابراین ابلیس اصل شر هست، اما شرّی که منسوب به اوست شرّ اخلاقی است، شرّ گیهانی نیست، و شرّ گیهانی اگر هست به صانع عالم مربوط است، و در مجموع نظام عالم هم خیرست. آنچه به ابلیس منسوب است جز شرّ اخلاقی که از

خودبینی و پندار مایه می گیرد نیست، پس مبدء شر برخلاف آنچه ثنویّه ادّعا کرده‌اند منازع و معارض مبدء خیر نیست، مقهور اوست. ابلیس مثنوی هم برخلاف ابلیس «بهشت گمشده»+ در مقابل حق از کینه و نفرت دم نمی زند با آنکه مردود درگاه است، از عشق و تسلیم سخن می گوید و خود را محکوم و مقهور می یابد. بدینگونه شرّ و خیر هر دو مصنوع و مخلوق حق است و هیچ چیز از قلمرو قدرت او بیرون نیست. اگر وی به اقتضای مشیت خویش و به خاطر حکمت پنهانی که با نظام خلقت او مربوط است از آتش که برتر از خاک به نظر می آید ابلیسی می سازد و او را در مقابل آدم که او را از خاک پست می آفریند به سجده وامی دارد. در واقع قدرت بیحد و بیچون خود را در آنچه کریمهٔ اللهُ یَفعَلُ مایَشاءُ(۳/۴۰) و اشارت تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ(۳/۲۶) تعبیر آن است به ظهور می آورد، و این خود نشان آنست که کار حق مقیّد و موقوف به اسباب و علّت نیست و در عالم هرچه هست و هرچه تکوّن می یابد حکم و تقدیر اوست، نه واسطه و سبب در فعل و احسان او نقشی دارد، نه قابلیت و استعداد شرط داد اوست، خود قابلیت هم عطای اوست و اگر شرط قابلیت مربوط به ماسوای او می بود هیچ معدومی به هستی نمی آمد، و به هر حال در آنچه به ماسوای او مربوط است این سؤال مطرح است که چون عالم ممکنات هستی واقعی ندارد و چیزی جز «نیست هست نما» نیست، در ینصورت ذات و قابلیت ذاتی از کجا تواند داشت؟ ث

۳۱۷

معهذا این پایبندی که انسان به قابلیت و سبب دارد، هر چند تا حدی لازمهٔ شعور به اختیار و آزادی اراده است که خود مابه‌الامتیاز او از عالم کبیر محسوبست، بیشتر ناشی ازتقیّد وی به دنیای حسی و لوازم آن به نظر می آید و تا وقتی وی در حصار عالم حس که عالم اسباب است محصورست به آنچه اقتضای اسباب و علتهاست پایبند می ماند و با انهماک در جستجوی اسباب ظاهر، از توجه به وجود اسباب نامرئی و آنچه ماوراء آنهاست غافل می ماند و عبور از مرحلهٔ حس را ممکن نمی یابد. در واقع قدرت بر خرق سبب ها و نفوذ در ماوراء عالم حس مرتبه‌یی است که هرکس جانش از «حکم طبایع» بیرون نیست بدان راه ندارد*، از ین روفقط

۳۱۶/ ۱— احادیث مثنوی /۱۴۸ ۲—تذکرة الاولیاء ۹۶/۲

۳۱۶/ + Paradise lost

۳۱۶/* الف: ۱۹۹۵/۱، ۱۳۱۹/۱، ۱۳۲۲/۱ ب: ۲۸۹/۵، ۶۳۸/۲، ۲۷۸۵/۲، ۳۲۱۶/۱ ت: ۲۹۳۹/۵-، ۸۱/۳ و ۹۲۷/۱، ۲۹۴۸/۵-.

وقتی انسان ولادت ثانی می‌یابد (§ ۳۱۳ الف) و از مشیمهٔ دنیای حس و عالم اسباب راهی به بیرون پیدا می کند می تواند پای بر فرق علتها بگذارد و از قید قشر و غلاف عالم حس رهایی بیابد. آنگاه دیگر علت را در امور عالم آن اندازه مؤثر و لابُد نمی‌یابد که علت‌پرستی را کیش و آیین سازد و خدا را هم علت اولی نام نهد*. چرا که وقتی عارف جمیع اسباب و علل را حداکثر در صُقْع مُعِدّات می‌یابد البته وجود آنها را در تحقق اشیاء مؤثرواقعی نمی شمارد. در ینصورت وی تمام اسباب را حجابی می‌یابد که انسان را از مشاهدهٔ فعل حق محجوب می‌دارد و برای رهایی از ین حجاب می باید جمیع آنها را خرق کرد و به ماوراء اسباب توجه کرد.

الف البته هر دیده‌یی هم در مرتبه‌یی نیست که در ورای حجابِ حسْ عالم ماوراء اسباب را معاینه ببیند، اما هرکس به عالم ماوراء اسباب راه یابد معاینه می بیند که هرچه در عالم هست، هرچندنظر به ذات خویش لیس محض است، نظر به ذات حق اَیْسِ محض محسوبست (§ ۳۰۷ پ)، و آنچه نیست را هست می کند البته از مقوله «اسباب» که خود در صُقْع لَیْسیّات است نیست، ذات حق است که جاعل لَیْسیّات ومُبْدِع ایْسیّات هم اوست، و اینکه او را علت نمی توان نام نهاد از آن روست که اسماءالله توقیفی است و وی را جز به نام خویش و آنچه در شرع واردست نمی‌توان خواند [۲۰]. به هرحال در نزد عارف هر خیر و شری که در عالم هست در واقع از مسبب می رسد، و وسایط و اسباب در ین راه فقط خیالی است که خاطر را به خود مشغول می‌دارد و انسان را از وجود مسبب که در ورای اسباب است غافل می نماید*؛ اما آنکس که چشم جانش نمی‌تواند از دیوار اسباب عبور نماید و ناچار به اقلیم ماوراء اسباب نفوذ نمی کند نمی‌تواند این حجاب را از بیخ و بن برگیرد، از ین رو در قید اسباب باقی می ماند و مسبَّب را، که هر خیر و شرّی در واقع بی وجود اسباب و وسایط از او می رسد و آنچه اسباب و وسایط نام دارد در پیش اراده و مشیت او جز لَیْسِ مَحْض نیست، نمی بیند*.

ب از همین روست که انسان تا وقتی در عالم اسباب توقف دارد و به آنچه ماوراء اسباب است ناظر نیست، چون بر عقل جزئی متکی است زلزله را از بخارات زمین [۲۱] می پندارد* و اشارات حق را، که به قول مولانا حتی کوه قاف رمز آن را درک می کند و از آن به جنبش می آید و هر رگش نیز از هیبت آن اشارت گوشه‌یی از وجود انسان کبیر را که عالم باشد به لرزه درمی‌آورد، درک نمی کند. در تقریر این معنی، مولانا تمثیل معروف غزالی را در باب مور و نقش خط یاد می کند که مراتب ادراک خلق را نشان می دهد. در ینجا موری که بر روی کاغذ می رود چون

حرکت قلم را بر کاغذ می بیند نقش خط را که بر کاغذ ترسیم می شود به آن منسوب می دارد، اما مور دیگر که چشم تیزتر دارد آن نقش ها را نه از قلم بلکه از حرکت انگشت می بیند، و موری که چشم وی از ین هر دو تیزتر باشد بازو را در ورای انگشت می بیند، تا مهتر موران که در ورای صورت جسم خط نویس عقل و جان آدمی را می بیند و نقش خط را به آن منسوب می دارد اما باز از ین نکته غافل می ماند که عقل و جان هم بی آنکه تقلیب خداوند در کار باشد فاقد روح و تأثیرست و از ین حیث با جماد تفاوت ندارد*. مولانادر ین معنی باز بر سبیل تمثیل خاطر نشان می کند که عام خلق مرگ خود را از بیمار یهایی چون تب و قولنج و سرسام می پندارند* و عزرائیل را که قابض ارواح خلق است و بیمار یها جز آنکه مُعِدِّ کار او باشند نقشی ندارند نمی بینند. معهذا عارف که توجّهی به سبب‌ها ندارد و به ماوراء اسباب می نگرد نه فقط بیماری را بی اهمیت می شمرد بلکه قابض الارواح را هم در میان نمی بیند و در نیل به مرگ که نزد او موجب وصول به کمال هم هست همواره فقط مشیت و ارادهٔ حق را می بیند که فاعل حقیقی هر فعل است، و به آنچه جز آلت و افزار فعل نیست* نظر ندارد. پ

اما سبب چنانکه از معنی لفظ آن برمی آید چیزی جز بند و رسن نیست و البته بند و رسن هم اگر نیرو یی محرک با آن همراه نباشد هیچ کاری انجام نمی دهد، و هر چند در ورای رسن گردش چرخه هم که رسن را به چاه می برد و از آن آب برمی آورد نوعی سبب و واسطهٔ دیگرست اما در آنچه فعل رسن به نظر می آید چرخه گردان را که گردش چرخه از اوست نباید نادیده گرفت*، چنانکه رسن های اسباب را هم که در کلّ عالم چرخ امور بدان وابسته است البته بدون آن قدرت که محرک واقعی آنهاست نمی توان مؤثر پنداشت. معهذا آنکس که در عالم اسباب متوقف می ماند به تقدیر حق که ورای همهٔ اسباب و حاکم بر آنهاست توجه ندارد، چنانکه منجم* چون از فعل و تقدیر حق غافل است تصر یف هوارا به ستاره منسوب می‌کندواین اندازه نمی داند که فی المثل ماه وزهره درحیات انسان مؤثّرتر ازآب و نان‌نیست، با این حال اراده و تقدیر حق ممکن است همین نان‌وآب را قاتل جان ومایهٔ هلاک انسان سازد* و این معنی نشان می دهد که توجه به سبب نباید انسان را از سبب گردان، که هم سبب‌ساز و هم سبب‌سوزست، غافل بدارد. ت

اما اینکه سنّت الهی بر آن جاری است که جر یان امور را از طر یق اسباب و وسایط نفاذ دهد برای آن است که دور غفلت در عالم استمرار بیابد* و طالب همواره بتواند مطلوب و مراد خود را به نحوی دنبال و جستجو کند* ورنه ارادهٔ حق

البته از عزل سبب معزول نیست* و برای وی همیشه ممکن هست که برخلاف آنچه عادت طبیعی می خوانند هوا و نار را سفلی کند و آب وخاک راعلوی گرداند*، آنچه را مایهٔ خیال است موجب یقین سازد و آنچه راعلّت‌مهرست از اسباب قهر و کین حاصل نماید*؛ چنانکه حتی نان را که وسیلهٔ رفع جوع است مایهٔ افزونی جوع سازد و از لباس که تن را از سرما و گرما حفظ می کند وسیلهٔ افزونی سرما یا گرما پدید آرد* ث

۳۱۸

عارف البته در عالم اسباب توقف ندارد چرا که وی به ماسوی ناظر نیست و از طریق معلول به دنبال علت نمی گردد (§ ۳۰۴ الف)، از این رو برای او بین اسباب بعید و اسباب قریب مثل آنچه در مورد رؤیت موران روی داد (§ ۳۱۷ پ) تفاوت نیست تا چون به سبب قریب درنگرد فعل و ارادهٔ انسان را ببیند و حکم به اختیار کند و چون به سبب بعید بنگرد فعل و ارادهٔ انسان را نبیند و حکم به جبر نماید. وی چون همهٔ عالم را در نور حق مشاهده می کند، در هرچه می نگرد اول خدا را می بیند، پس وجود وسایط و اسباب را قابل ملاحظه نمی‌یابد و همه چیز را همچون قلم در دست کاتب یا مانند میخ در دست کسی می‌یابد که آن را بر دیوار می کوبد. درست است که میخ و قلم هریک کار خویش را می کند اما آنکس که آنها را وامی‌دارد تا بر صفحهٔ کاغذ نقش خط ترسیم کنند یا در دل دیوار فرو روند فاعلِ واقعیِ کار آنها محسوبست. پس عارف که با این نظر به عالم آفاق وانفس می‌نگرد انسان را در فعل خویش «مختار مضطر» می‌یابد که آنچه بر دست او می‌رود جز حکم و مشیت حق نیست و معلوم است که وقتی صاحب این مرتبه می گوید ماراَیتُ شیئاً اِلاّ وَرَاَیتُ اللّهَ قَبْلَه[۲۲] جای تعجب نخواهد بود، که بدون نفی ضرورت قصاص، حتی در وجود کشندهٔ خویش نیز جز آلتی از فعل حق مشاهده نکند.* الف

هرچند این طرز تلقی مرتبهٔ «رؤیت فی الله» است و از شأن هر کسی نیست، اما آنکس که به این مرتبه از شهود می رسد در همه چیز حال آن میخ را که بر دیوار می کوبندمی بیند، که مولانا حال او را از یک تمثیل معروف[۲۳] اخذ و نقل می کند: قالَ الجدارُ لِلوَتَدِ لِمَ تَشُقُّنی قالَ الوَتَدُ اُنْظُرْ اِلیٰ مَنْ یَدُقُّنی*. در واقع این

۳۱۷/* الف: ۲/۱۸۴۲~، ۳/۳۵۷۴ و ۴/۳۵۷۷ ب:۵/۱۵۵۰، ۵/۱۵۵۱
پ:۴/۳۷۲۰، ۴/۳۷۲۵، ۵/۱۶۹۷، ۵/۱۷۱۰ ت:۱/۸۴۸~، ۶/۹۳~، ۶/۹۹~
ث:۵/۱۵۵۵، ۵/۱۵۴۹، ۵/۱۵۴۶، ۲/۱۶۱۶~، ۱/۵۴۶، ۶/۲۱۷۰~

مرتبه نوعی شهود عرفانی است و هرچند ممکن است جبری آن را دستاویزی برای رفع مسؤولیت خویش در ارتکاب منکر و خطا سازد اما آنکس که به این مرتبه تحقق دارد در مرحله‌یی نیست که اینگونه جبر را ورای معیّت با حق تلقی نماید و در تمسّک به آن نظر به آنچه مربوط به ما سوی الله است داشته باشد. ب

در هر حال جهت نیل به این مرتبه از تجربهٔ شهودی است که نزد عارف تعلیم وحی همه جا برخلاف آنچه تلقین عقل به نظر می‌رسد بر قطع اسباب مبتنی می‌نماید و انبیاء و اولیاء که ارباب معجزات و کرامات بوده‌اند در قطع اسباب کوشیده‌اند*، چنانکه حتی تمام قرآن در نزد گویندهٔ مثنوی متضمن رفض اسباب و علت به نظر می‌آید* و هرچند جریان کارها در ظاهر بر اسباب می‌نماید در تمام این احوال مؤثر واقعی چیزی است که ماوراء اسباب است*، و آن فاعل مؤثر و ناپیدا، هرچند امور عالم را از طریق اسباب جاری می‌دارد، فعل خودش محدود و موقوف به اسباب نیست، هر وقت اراده کند عادت و سنت خود را می‌گرداند و در اسباب و علتها به هرگونه می‌خواهد تصرف می‌کند*. کارش ورای چون و چراست، گاه به گونه‌یی کار می‌کند وگاه به ضد آن، و از همین جاست که کار او مایهٔ حیرت است و حاصل تدبّر در آن جز حیرانی* نیست. پ

۳۱۹

معهذا در عالم اسباب هم سبب واحد ممکن است برای یک کس مایهٔ خیر باشد و برای آندیگر موجب شر*، از کسب واحد بسا که یک تن صاحب مکنت می‌شود و دیگری از همان فقیر و بینوا گردد. انسان اسباب کاری را فراهم می‌کند اما آنچه مُرادست از آن حاصل نمی‌آید و معلوم است مجرد اسباب موجب نیل به مراد نیست. وقتی مشیت حق انسان را از اینکه به وسیلهٔ اسباب به مقصد نایل آید نومید می‌کند چرا نباید در تأثیر اسباب شک کرد* و بر آن اعتماد نداشت؟ الف

وقتی خود مولانا بنابر روایات مناقب‌نویسان که البته خالی از مبالغه‌های مریدانه هم نیست[۲٤] مکرّر در آنچه نزد اطبّاء مایهٔ رنجوریست برای خویش موجب علاج می‌یابد حق دارد تعجب کند که این طبیبان بدن چرا اینهمه در بند

۳۱۸/* الف: ۳۸۵۳/۱ ب: ۱٦۸۳/۵ عنوان پ: ۲۵۱۷/۳، ۲۵۲۵/۳، ۸٤۲/۱-، ۱٦۲۷/۲، ۳۱۲/۱

اسباب + وعلتها می مانند و به‌سبب توقف در اسباب وعلامات از آنچه فعل حق است محجوب می‌گردند* اینان خودرابه خطابردفع اسباب قادرمی پندارند، وآنکس راکه سبب گردانی او برخلاف آنچه در اسبابْ عادت و طبیعت محسوبست، هلیله و سرکنگبین را خاصیت قبض و صفرا می دهد و آب را مثل آتش سوزان، و روغن بادام را مایهٔ یبوست می سازد*، نادیده می گیرند.

ب اینگونه طبیب که جز اسباب چیزی نمی بیند و تأثیر سَبَبْ گردان را نادیده می گیرد مثل آن روستایی احمق به نظر می رسد که شب هنگام گاوی درطویله می بندد و صبحگاه چون به سراغ آن می رود در جای گاو خری را بسته می یابد اما هیچ در صدد برنمی آید که از این عجایب سر در بیاورد و آن خفیه کار را که می خواهد وی را به حیله سردرگم کند جستجو نماید. وی نیز در جریان دارو و درمان خویش بارها می بیند که سَبَبْ گردانی در کار هست که وسیله ها و اسباب وی را در جهت مخالف به کار می اندازد و با آنکه وی این دگرگونی ها را هم می بیند از خود نمی پرسد این تبدیل کنندهٔ ناپیدا کیست و پیش خود نمی اندیشد که چون این سبب گردان نامرئی پیدا نیست شاید فعل و تأثیرش ورای عالم حس باشد و در واقع افلاکی باشد نه خاکی*.

پ در هر حال با آنکه در عالم حسی کارها همواره از طریق ترتیب اسباب حاصل می شود اشکالی نیست که بدون اسباب و از عدم صرف هم امری کاین شود، چنانکه هرچند در طبیعتِ عالم، آب از جوشیدن به هوا تبدیل می شود* و آن هوا هم چنانکه حکماء طبیعی می گویند از تأثیر برودت تبدیل به آب باران می گردد، لیکن باز بدون علّت و خارج از جریان اسباب هم، درنزدمولانا، بساکه تکوین وانشاء خداوند آب را از عدم برویاند و به عرصهٔ وجود آورد. نهایت آنکه انسان چون از طفلی همیشه امور عالم و اسباب آنها را با هم دیده است به اسباب می چسبد و چون وجود اسباب مرئی وی را از مسبّب نامرئی غافل می کند بدین سبب ها که چیزی جز رو پوش و نقاب مسبب نیست مفتون می گردد. از ین رو وقتی آنچه را وی سبب امر مطلوبی می پندارد حاصل و حاضر نبیند، سرگشته و پریشان می شود، با تضرع و دعا از خداوند درمی خواهد تا آن اسباب را برای تأمین مراد وی فراهم سازد و به این معنی توجه ندارد که اگر خداوند وی را فرو گذارد و به همان سبب ها حواله اش کند آن سبب ها هم هرچند حاصل شوند باری مراد وی از آنها حاصل نمی آید.

ت در بسیاری موارد نادیدن آنچه ماورای اسباب است موجب می شود تا انسان فعل حق را به خویش منسوب می کند و از «استثنا» که توجه به مشیت حق واحتراز از

اسناد فعل به غیر اوست غافل بماند و از ین ترک ادب مستوجب گوشمالی گردد. این نکته که در قرآن و خبر در باب آنچه متضمن وعدهٔ انجام دادن کاری است گفتن **إنْ شاء اللّه** الزام و تأکید می شود از آن روست که وقتی انسان با این طرز تعبیر آنچه را نه در حدّ قدرت اوست از آنچه مضمون وعده و فعل اوست استثنا نمی کند گویی از همه حیث به حول و قوّهٔ خویش اعتماد دارد و تأثیر مشیت خداوند را نادیده می گیرد، و پیداست که استمرار در ین معنی وی را از توجه به حق غافل می دارد. از ین روست که حتی در اسناد ایمان به خویش هم که قول استثنا ممکن است موهم وجود شک و ارتیاب در ضمیر گوینده باشد و به همین سبب بعضی استثنا را در ین مورد جایز نمی دانند، بسیاری هم آن را از باب تبرک و تأدب یا از باب ترجی به حسن عاقبت تجویز کرده اند و حدیثی هم در ین باب از ابوهُرَیْرَه نقل است که **لایَتِمُّ إیمانُ الْعَبْدِ حَتّٰی یَسْتَثْنِیَ فی کُلِّ کَلامِهِ**. به هر حال اینکه ترک استثنا در نزد گویندهٔ مثنوی قَسوَت محسوب است همین نادیدن قدرت و فعل حق مرادست، نه گفتن لفظ ان شاء الله که جز حالتی عارضی نیست*. چرا که سِرّ استثنا همین لزوم اجتناب از انتساب فعل به غیر حق است* و بسا که انسان لفظ استثنا را بر زبان نمی آورد اما حقیقت استثنا که حصر اعتماد بر فعل حق و خروج تام از حول و قوت خویش است در خاطرش همواره حاضرست [۲۵] و معلوم است که ترک لفظ از جانب او مایهٔ ملامت نیست چون همه جا فعل حق را می بیند و آنکس که فعل حق را می بیند دل در سبب ها که در ایجاد فعل وی تأثیر واقعی ندارند نمی بندد و گویی چون ذوق از آب آسمان می یابد در جوی روان و در فیض رشحهٔ آن خیره نمی ماند*. ث

باری همین توقف در اسباب است که جبری را به جبر می خواند و قَدَری را به قَدَر می کشاند، چرا که جبری می پندارد فعل و خواست او نقشی در نیل به مقصود ندارد و آنچه شدنی است اسباب آن بدون خواست و مراد وی آماده گشته است، و قَدَری هم گمان می کند تا خود اسباب را نجوید بدانچه مقصود اوست نمی تواند دست بیابد، و بدینگونه توجه به اسباب و تفکر در منشأ و تأثیر آن انسان را با مسألهٔ جبر و قدر مواجه می کند و احساس اختیار و مسؤولیت انسان هم، جبر مطلق را در آنچه به افعال او مربوط است محلّ نفی یا تردید می سازد [۲۶]. ج

۳۱۹/* الف: ۳۶۸۴/۶، ۳۶۸۷/۶ ب: ۳۶۷۹/۶، ۵۳/۱ پ: ۳۶۸۲/۶- ت: ۳۱۵۱/۳- ث: ۴۹/۱، ۳۶۹۲/۶، ۳۷۸۵/۲

۳۲۰ به هر حال سعی در نفی اسباب که توقف در آن انسان را از توجه به عالم ماوراء اسباب باز می‌دارد در عین حال جایی هم برای اسناد فعل به انسان باقی نمی‌گذارد، اما نفی فعل هم با عقاب و ثواب و حلال و حرام شریعت و با لزوم بعث و نشر که مبنی بر جزای اعمال و از ارکان عقایدست قابل تلفیق به نظر نمی‌آید و به همین سبب قایلان به آنچه «جبر مذموم» خوانده می‌شود در باب امر و نهی وارد در شرایع هم احیاناً مدعی شده‌اند که آن اشارات هم برای انجام دادن نیست برای آنست که عجز انسان از انجام دادن آنها معلوم گردد*، چنانکه تیسیر الهی هم که در قرآن (۷/۹۲) و هم در حدیث: اِعْمَلوا فَکُلٌّ مُیَسَّرٌ لِما خُلِقَ لَه[۱] در آن باب تأکید هست در مآل حاکی از آنست که فعل عبد بی‌تیسیر حق برنمی‌آید پس منشأ فعل، انسان نیست آنکسی است که او مُعَسَّر را مُیَسَّر می کند* و بدینگونه مدعیان جبر مطلق ناچار می‌شوند خود را در هر آنچه می کنند و نمی کنند آلت مشیت و ارادهٔ حق بیابند و پیداست که این طرز تلقی هرگونه سعی و کسب را نفی می کند و حتی مجاهده را که مبنای طریقت است بی تأثیر نشان می دهد.

الف اما قبول این دعوی با مفهوم مسؤولیت و اختیار که احساس وجدانی وجود آن را در نزد انسان نشان می دهد منافات دارد، و ضرورت تصفیهٔ باطن و تزکیهٔ نفس هم که مبنای طریقت و مضمون عمدهٔ تعلیم متصوفه است اختیار در فعل را هر چند فقط در حدی باشد که با اسناد قدرت و ارادهٔ مطلقه به خداوند منافی نباشد الزام می کند. به علاوه توفیق هم که در نیل به خیر برای فعل انسان شرط است، هرچند فعل و عطای حق محسوب است، باز متضمن آنست که خداوند انسان را به آنچه طاعت وی در آنست جلب و دعوت کند یا قدرت بر طاعت در وی پدید آورد و تدبیر وی را با تقدیر خویش موافق سازد، و به هر حال موکول بودنش به لطف الهی ارتباط آن را با فعل و تدبیر انسان نفی نمی کند، چنانکه مفهوم تیسیر اسباب هم خود تمسک به اسباب را بر عبد الزام می نماید و هرچند آنچه «خذلان» نام دارد و موجب استمرار در کفر و انکار انسان می‌شود[۲]، مثل هدایت که تیسیر اسباب خیر از جانب حق است، هر دو به فعل حق و ارادهٔ او موکول است[۳] باز رهایی از آن تمسک به اسباب را که از آنجمله توبه و تضرع است بر عبدالزام می کند، و به هر حال این خذلان که جنبهٔ دردناک حیات انسان امروزی را در چیزی شبیه به تعبیر وانهادگی+ درتعبیر هایده‌گر+ و سارتر+ متضمن است هرچند منع لطف است منافی با الزام سعی و جهد برای رهای از آن نیست، و اینکه مولانا مکرر* در مثنوی در ضمن مناجات‌های

خویس (۱۸۱§ پ ومابعد) از خداوند توفیق هدایت در می خواهد برای القاء این معنی است و پیداست که نزد او آنچه مایهٔ خذلان است تمسک به جبر وجودی است، و این گونه جبرست که حسر مذموم نام دارد، اما جبر شهودی که مقابل آن و فقط مبتنی بر شهود فنای فعل عبد در فعل حق است باب توبه و تضرع را بر انسان مفتوح می دارد. ب

بدینگونه، قول به جبر تا آنجا که قدرت حق را بلامنازع و فعل وی را منزّه از شرط و قید می سازد و هر چه را با این قدرت و سلطهٔ نامحدود بلاشرط معارض باشد نفی می کند جبر محمودست و آنجا که به سقوط جهد و تکلیف و نفی امر و نهی و حشر و بعث منجر شود جبر مذموم. اما نفی قدرت از انسان در واقع جبر نیست، ادراک مفهوم جباری (۱۰۵§ ض) حق است و هرچند عجز انسان را بهانهٔ استنکاف از جهد و عمل کردن نوعی کفران نعمت است، باری احساس این عجز و زاری* حاکی از توجه به قدرت نامحدود جباری حق هم هست، و پیداست که قدرت حق تا وقتی هر چه جز اوست در مقابل آن عاجز نباشد در مفهوم کامل خود به تصور در نمی آید و در قرآن (۱۷/۸) هم اشارت **مارَمَیْتَ اِذْرَمَیْتَ** در واقع به همین معنی ناظرست *. پس آنچه جبر محمود خوانده می شود چون در عین حال بر معیّت حق با اشیاء که اشارت **وَهُوَمَعَکُم اَیْنَما کُنْتُم** در قرآن کریم (۵۷/۴) از آن حاکی است مبتنی است* برای عارف متضمن تحقق مفهوم وحدت و اتحاد معشوق با عاشق هم هست و در واقع عاشق را در وجود معشوق فانی می کند و ارادهٔ انسان را در ارادهٔ حق مستهلک نشان می دهد [۲۷]. پ

۳۲۱

به هر حال نفی اسباب که شهود حق در جمیع امور و عدم رؤیت ماسوی آن را بر عارف الزام می کند شهود جبر را در نزد وی اقتضا می نماید و اینجاست که جبر شهودی وی را از جبر وجودی و لوازم آن سبکبار می سازد و لفظ جبر شعلهٔ عشق را در ضمیر وی برمی افروزد و شوق و شور او را به جوش می آورد، اما

---

۳۲۰ ۱— کیمیای سعادت ۵۳۹/۲ ۲—مفاتیح الغیب ۲۹۶/۲ ۳—ابن حزم، الفصل ۵۰/۳-

+/۳۲۰ Jean—Paul Sartre, Heidegger, Delaissement =geworfenheit

۳۲۰/* الف: ۴۷۰/۱، ۴۸۹/۱ ب: ۱۱۹۶/۱ و ۱۸۷۶/۱ پ: ۴۷۱/۱ و ۶۱۶/۱، ۱۰۷۳/۵ عنوان

آنکس که جبر را در مفهوم معیّت قیومی درک نمی کند یا به سلسلهٔ عشقی که حق را معشوق و مطلوب عارف می سازد مقیّد. نیست خود را در آنچه به منسبت حق انجام می دهد مُلْجَأ و مضطر می بیند و از جبر برای خود نوعی حبس و قید می سازد*، و بدینگونه آنچه عشق عارف را به هیجان می آورد و جبر را متضمن اشارت به عشق می کند مفهوم جبر محمودست، و آنچه مُنکِر آن را نوعی حبس تلقی می کند در واقع جبر مذموم است، و شک نیست که عارف عاشق جبر را فانی گشتن خواست و ارادهٔ خویش در اراده و خواست حق می یابد و وجدان آن را غایت عشق و هدف سلوک روحانی خویش می شناسد و برای رهایی از آن آزادی و اختیار نمی خواهد*. الف

با این طرز تلقی پیداست که آنچه عارف از مفهوم عجز خویس و قدرت حق ادراک می کند معیّت با حق و استهلاک عاشق در اراده و مشیت معشوق است. و البته این طرز تلقی را که خاص عارفان و اولیاء حق است و تمامت آن شوق و رضاست با جبر عامه که متضمن الجاء و اکراه در فعل و ترک است نباید اشتباه کرد، که اختیار و جبر ایشان چیز دیگرست*. ب

در آنچه به جبر و اختیار مربوط می شود، گویندهٔ مثنوی مکرّر به اعتراضهایی که ممکن است در ین باب به خاطر مخاطب بگذرد جواب می دهد و می کوشد تا آنچه را جبر مذموم می خوانند از جبر محمود جدا کند. از جمله یکجا به طور ضمنی خاطر نشان می کند که جبر وقتی مبتنی بر قول به جباری (§۱۰۵ ض) حق و ادراک و احساس آن نباشد مذموم است و اینکه خداوند خود را در قرآن (۲۳/۵۹) جبار می خواند در واقع برای آنست که ما را متوجه به عجزی که لازمهٔ بشریت ماست و به اظهار تضرّع و عبودیّتی که این متوجه شدن به عجز مستلزم آنست بنماید. معهذا در مقابل این تضرع و زاری که دلیل اضطرار ماست پشیمانی و خجلتی که از فعل ناروا یا ترک نابجا در ما حاصل می شود نیز خود دلیل اختیار ماست* و اگر در ما هیچ اختیاری نمی بود این احساس شرم و پشیمانی که در ین موارد برای ما دست می دهد چه معنی داشت؟ همچنین اینکه شیخ و استاد مرید و شاگرد را نهی و امر و زجر و تشویق می کنند و به تهذیب و تربیت آنها می پردازند و اینکه تمهید و تدبیر انسان مکرّر در تجربهٔ هر روزینهٔ زندگی خاطر و اندیشهٔ وی را در مورد فعل یا ترک تغییر می دهد*، چگونه ممکن بود؟ پ

اینجا با مولانا، از منکر معترض می توان پرسید که اگر گویی انسان اختیاری ندارد اما از وجود جبر هم که بر او قاهر و بر احوال و افعالش حاکم است واقف نیست و حق واقع را که عبارت از تصریف خداوند جبار در فعل اوست همچون

ماه در ابر جهالت خویش مخفی می دارد و در حقیقت احساس اختیارش ناشی از جهل او بر معنی جبر و جباری است، جواب این قول آنست که وقتی بیمار می شوی تضرع و استغفار می نمایی و این نشان می دهد که چون بیماری پردهٔ غفلت را از پیش چشم تو دور می دارد خود را فاقد اختیار نمی یابی. اینکه در بیماری با خود عهد و پیمان می کنی که چون صحت خویش باز یابی جز راه طاعت نپویی هم وجود اختیار را در تو نشان می دهد و هم حاکی ازآنست که بیماری ترا از آن بیخبری که می پنداری حقیقت را از دیدهٔ تو پنهان می ساخت بیرون می آورد و به تو هوش و بیداری می دهد*. ت

در مقابل آنکس هم که هرگونه اختیاری را از خود سلب می کند و جبر مذموم خویش را بهانهٔ اعتذار گنهکار می سازد، گویندهٔ مثنوی این سؤال را مطرح می کند که اگر تو این جبر را یقین می دانی، پس نشان مجبور بودنت که اظهار زاری و ابراز بیچارگی است و همان زاری و بیچارگی نشان می دهد که زنجیر جباری حق را بر گردن می بینی*، کجاست؟ آخر وقتی انسان احساس می کند همهٔ کارها در دست وزیری یا خواجه‌یی است که جز با خواست و ارادهٔ او هیچ کاری از پیش نمی رود، می کوشد تا لطف او را جلب کند*، پس آنکس که دعوی جبر می کند و جبّاری حق را هم احساس می کند ناچار باید به سوی او روی بیاورد و تسلیم امر و حکم او گردد. همچنین آنجا که جبری تایب ترک فکر و وسواس پشیمانی را از عهدهٔ قدرت و توان خود خارج می یابد، مولانا تمسک به جبر را از جانب وی مغایر با نفس توبه اش می یابد، چرا که اگر ترک فکر پشیمانی از عهدهٔ وی برنمی آید لابد در ارتکاب گناه هم باید مجبور بوده باشد، و البته هیچ کس بر کاری که در انجام دادنش مجبور بوده باشد احساس پشیمانی نمی کند*. به علاوه جبری که کاهلان آن را بهانهٔ ترک جهد و تمسّک به توکّل درعمل می سازدنزدعارف طمع خام محسوب بست، و انسان وقتی پای رفتار دارد نباید خود را به دروغ لنگ سازد، و وقتی دست دارد نباید چنگی را که با آن می تواند کار کند پنهان نماید و به کاهلی بگراید. چون همین دست و پایی که خداوند به انسان داده است اشارت به آنست که قدرت فعل به وی عطا کرده است و مثل بیلی است که خواجه به دست بنده یا مزدور می دهد و از همین اشارت، بی زبان مراد او پیداست* که چیست. ث

پیداست که نزد عارف خداوند در عین آنکه خالق فعل انسان است خالق اختیار او هم هست* و هرچند این اختیار امری است که به قول غزالی انسان فقط گذرگاه و محلّ آنست[1] به هر حال آن اندازه هست که جبر مذموم را نفی کند و جایی

برای اعتذار باقی نگذارد. به این منکر مدعی که جبر مذموم خویش را بهانهٔ اعتذار خود در ارتکاب منهیات می‌سازد مولانا ضمن عتاب ملامت‌آمیزی می‌گوید که توجبر محمود را که عبارت از رؤیت قدرت بی‌پایان حق است رها کرده‌یی و از آن فقط جبر مذموم خویش را استنباط می‌کنی تا آن را ذریعهٔ اعتذارسازی، اگر قدرت و احاطهٔ حق را می‌بینی نشان این دیدت کو؟ در واقع است در هر کاری که موافق با میل و هوای اوست قدرت و اختیار خود را معاینه می‌بیند و در انجام دادنش احساس جبر نمی‌کند، اما در هر کار که خواست و میل قلبیش با آن موافق نیست جبری می‌شود و دعوی پیش می‌آورد که این از جانب حق است و به ارادهٔ من نیست*. ح

بدینگونه، آنکس که به استناد این جبر مذموم از خود سلب اختیار می‌کند و به این بهانه آنچه را امرست ترک می‌نماید و آنچه را نهی است ارتکاب می‌کند مثل سوفسطایی است که امر محسوس را هم انکار می‌کند و با چنین کس حجت گفتن فایده ندارد، باید با او همان رفتاری را کرد که صاحب باغ با دزد میوه کرد و در فیه‌مافیه هم داستانش هست[۲]: وقتی این دزد میوه در مقابل اعتراض صاحب باغ مدعی شد که باغ و میوه به کسی تعلق ندارد هر دو از آنِ خدا و مخلوق اوست، صاحب باغ با کمک خادم خویش وی را فرو گرفت و به درخت بست و چوب بسیار بر پشت و پهلویش فرو کوفت؛ چون دزد وی را بدین کار ملامت کرد پاسخ شنید که این چوب و آن پشت و پهلو خاص کسی نیست هر دو از آن خداست و آنچه من می‌کنم نیز فعل حق و فرمان اوست*. **ازاین نکته پیداست که جبری چون حس خود را منکرست*** سوفسطایی است و با او جز با زبان ضرب و جرح مناظره نباید کرد. اینجا موضع گویندهٔ مثنوی در مورد آنکس که منکر حس و عیان است یادآور موضع ماتریدی وسایرمتکلمان است [۲۸] و تشبیه جبری به سوفسطایی از آن روست که این قول به سقوط تکلیف و تعطیل شریعت منجر می‌شود و مثل قول سوفسطایی به آنچه نزد متکلمان کفر[۲۹] محسوبست می‌انجامد. چ

۳۲۱/ ۱ــ کیمیای سعادت ۵۳۵/۲ ۲ــ فیه‌مافیه /۱۵۲

۳۲۱/★ الف: ۱۴۶۳/۱، ۲۷۲۹/۵ ب: ۱۴۶۸/۱ پ: ۶۱۸/۱، ۶۲۰/۱ ت: ۶۲۷/۱ ث: ۶۳۰/۱، ۳۱۱۷/۵~، ۱۳۴۶/۴، ۹۳۲/۱ ج: ۴۷۳/۱، ۶۳۶/۱ چ: ۳۰۷۷/۵~، ۳۰۰۹/۵

۳۲۲ معهذا جبریی که از خود نفی قدرت می کند و فعل را جز به حق قایل اسناد نمی داند در بسیاری موارد ناظر به آنست که خدا را از اسناد عجز که محدود کردن قدرتش به فعل عبد آن را الزام می کند تنزیه نماید، اما نفی قدرت انسان بر فعل خود امر و نهی تشریعی حق را غیر مُوَجَّه می کند، و اگر انسان مثل یک قطعه سنگ مرمر فاقد هرگونه اراده و اختیار باشد پس آنهمه امر و نهی و وعد و وعید که در وحی انبیا و در آیات الهی هست* چه معنی خواهد داشت؟ چون امر و نهی ناچار در موردیست که مخاطبش قدرت وامکان قبول آن را داشته باشد و هیچ عاقل کسی را به کاری که قدرت انجام دادنش را ندارد امر نمی کند و او را به خاطر ترک کاری که انجام دادنش ازعهدهٔ او خارج است در خور ملامت نمی داند. وقتی سقف خانه فرو می افتد و بر دست و پای تو آسیب می رساند، یا سیل بی لجام در می رسد و رخت و کالایت را می برد، آیا هرگز سقف و سیل رامورد خشم و درخور ملامت می توانی یافت*؟ یا هیچوقت کسی با کلوخ و سنگ پرخاش و عتاب می تواند راند؟ و از غلام بسته دست اشکسته پایی هیچ عاقل ممکن است توقع نماید که با همان حال نیزه برگیرد و به میدان جنگ* بشتابد؟ امر کردن به آنکه عاجزست البته قبیح و نامعقول است، چنانکه گاو را وقتی از اینکه یوغ را بر گردن گیرد امتناع نماید ممکن است بزنند و به اکراه او را بدین کار وادارند چرا که این کار از عهدهٔ او برمی آید، اما هیچ کس هست که گاو مسکین را بدین بهانه که چرا پرواز نمی کند به زیر چوب گیرد* و انتظار داشته باشد که حیوان به ضرب چوب یا از آسیب کوب به پرواز درآید؟

الف باری وقتی امر و نهی کردن به آنکس که از عهدهٔ انجام دادنش برنمی آید از جانب خلق نشان جهل و سفاهت حاکم محسوبست، البته نمی توان آن را به حاکمی که حکیم است منسوب داشت. پس جبریی که با نفی اختیار از خویش می خواهد احتمال عجز را از خداوند نفی کند در واقع وی را به فعل عبث که نزد انسان جز جهل و سَفَه محملی ندارد منسوب می کند و توجه ندارد که اگر عجز بر حق روا نیست فعل عبث هم که حکم بر عاجز مصداق آنست البته روا نیست* و تا وقتی انسان فاقد هرگونه اختیاری باشد هرنوع امر و نهی و هر قسم وعد و وعیدی هم در حق او البته نارواست.

ب اما اسناد فعل به عبد هم که قول معتزله است اگر به شهود اختیار نامحدود منجر شود و انسان جز خود هیچ فاعل و مؤثری نبیند خود در نهایت متضمن نوعی

شرک خفی است، و اینکه قَدَری را در ین معنی به مجوس و ثنوی مانند کرده‌اند از همین روست که گویی جایز می‌داند در قدرت و ملک خداوند بر رغم اراده و خواست وی دیگری نیز حکم کند*، و اینجاست که اندیشه در شهود جبرواختیار دچار تناقض می گردد و با آنکه جبرِ وجودی را احیاناً اجتناب ناپذیر می یابد در مرتبهٔ شهودی هم اختیار و تفویض را جز در محدودهٔ مسؤولیت ثواب و عقاب و آنچه لازمهٔ قبول تکلیف امر و نهی است قابل تأیید نمی‌یابد و ناچار به امر بین الامرین قایل می شود. پ

درست است که در مرتبهٔ شهودی، انسان اختیار بر فعل و ترک را به درک وجدانی حس می کند* و تأثیر اسباب را هم در جریان امور با جبر وجودی که لازمهٔ جباری (§ ۱۰۵ ض) حق و مَعیّتِ قَیّومی اوست منافی نمی یابد اما هم اختیار وی و هم تأثیر اسباب نیز در مرتبهٔ وجودی جز به مشیت و ارادهٔ الهی قابل اسناد به نظر نمی‌آیند، و فعل ما هرچند قایم به ما و مُتَسَبَّبْ به اسباب است در واقع وجود ما و حصول اسباب هیچ‌یک موجب کافی در ایجاد آن نیست، چنانکه اعراض قایم به جوهر هستند اما جوهر خالق آنها نیست فقط محلّ آنهاست، فعل ما و اختیار ما هم به وجود ما قایم هست اما وجود ما فقط محلّ آنهاست، صدور آنها از حق است و قدرت و اختیار ما در مرتبهٔ وجودی ما تأثیری در ایجاد آنها ندارد. ت

به علاوه فعل اگر تا وقتی فعل مباشرست می تواند در مرتبهٔ شهودی به اختیار و قدرت انسان منسوب گردد، وقتی به فعل متولد [۳۰] منجر شد دیگر وارد صُقْعِ جبر وجودی می شود و هرچند انسان به سبب ابداء به فعل مسؤول عواقب آن نیز هست، فعل متولد مخلوق حق است، ارادهٔ انسان در آن نقشی ندارد* و برخلاف فعل مباشر که انسان قبل از به پایان آوردنش غالباً قادر به ترک آن هست، در فعل متولد قدرت وی تعلق بر ترک کردن یا متوقف کردن عواقب و نتایج آن نمی گیرد. فی المثل وقتی زید تیری به عمرو می اندازد* ممکن است فعل مباشر او موجب قتل عمرو گردد، اما زید تا وقتی تیر را نینداخته باشد بر فعل و ترک آن قدرت و اختیاری دارد که آن را به درک‌وجدانی خویش حس می کندوترددی که احیاناً قبل ازانداختن تیروهمچنین ندامت یا خرسندیی که احتمالاً بعد از آن دارد این اختیار شهودی را در نزد وجدان وی انکارناپذیر نشان می دهد. اما وقتی تیری که زید می اندازد عمرو را نمی کشد و فقط مجروح می سازد و با اینهمه عمرو از آسیب تیر به وَجَعْ های طولانی که مدتها بعد منجر به مرگ وی می‌شود مبتلا می گردد، این افعال متولد، که مولانا موالید فعل می‌خواند*، دیگر متوقّف داشتن یا ترک کردنش به دست اختیار زید نیست.

چنانکه برزگر تخم را می کارد، اما روئیدن کشت یا متوقف کردن آن در حکم او نیست؛ و صیاد دام را می گذارد، اما موالید آن فعل که صید مرغ است به میل و ارادهٔ او نیست؛ و آنکس هم که با کسی دوستی و صحبت می گزیند یا با زنی جفت می شود، آنچه از آن صحبت و گردهم آیی حاصل می آید اموری است که در استطاعت وی نیست و هیچ یک از اینها ممکن است بعد از فعل مباشر باقی نمانده باشند اما موالید فعلشان باقی می ماند*، و هر چند خداوند آثار و موالید افعال آنها را در غیب می پرورد و به حکم تقدیر ظاهر می سازد آنها مسؤول فعل خویش و موالید آن هستند؛ چنانکه زید ممکن است خود بعد از انداختن تیر به عمرو از بیم وحادثه یی بمیرد، اما موالید وجعهایی که تأثیر تیر او در جسم عمرو باقی می گذارد او را در حالی که خودش زنده نیست قاتل عمرو می سازد، و با آنکه مرگ عمرو مشیت و قضای حق و صنع اوست و با آنکه به قول اشعریه به هر حال فعل حق و مخلوق اوست، البته زید هم، به جهت آنکه سبب اول در ین سلسله از اسباب منجر به مرگ عمرو بدو منسوبست، قاتل محسوبست. و اینجاست که انسان چون نمی تواند تیر جسته را به کمان بازگرداند* باید درهمه کاری تأمل ورزد، و آیا این التزام تأمل نیز مثل احساس ندامت و تردد ادراک وجدانی نوعی اختیار را نزد انسان محقق نمی دارد؟ ث

به هر حال هرچند در فعل مباشر، انسان قدرت و اختیار خود را در مرتبهٔ شهودی بیشتر و روشنتر حس می کند، در فعل تولیدی هم بی آنکه قدرتش در فعل و ترک تأثیری داشته باشد باز در ملامت یا خرسندی وجدانی که از جهت ابداء فعل در خود حس می کند اختیار خود را در مرتبهٔ شهودی محقق می یابد. در عین حال هرچند در هر دو نوع فعل سلسلهٔ اسباب در کارست، در فعل مباشر اسباب غالباً بیشتر در تحت نظارت انسان واقع می شود تادرفعل متولد، و حتی فعل متولد را از آنجهت که انسان در آن باب «قاصد» نبوده است بعضی مستند به فعل حق شمرده اند، و از همین جاست که مولانا موالید فعل را مخلوق حق می خواند و با اینهمه مسؤولیت فاعل بالمباشره را هم قابل تردید نمی داند. ج

باری هرچند انسان به درک وجدانی خود را فاعل فعل خویش و مسؤول نیک و بد آن می یابد، فعل او از آنجا که حاصل وجود اوست در عین حال فعل حق که وجود انسان مخلوق او و فعل اوست نیز هست، پس اختیار انسان نیز خود فعل حق است و بدینگونه انسان از همان جهت که مختارست مجبورست و از همان لحاظ هم که مجبورست به سبب آنکه گذرگاه اختیارست و اختیار در وی خلق گشته است

مختارست، و ظاهراً آنچه تعبیر به امر بین الامرین می شود مراد همین معنی است. ب

۳۲۳

راه حلّ امر بین الامرین در مسألهٔ جبر و اختیار آزادی ارادهٔ انسان را با آنچه قضا و قدر الهی می خوانند مغایر نمی دارد و انسان را تا حدّی مثل مسافر کشتی نشان می دهد که هر چند در داخل آن آزادی حرکت دارد، آزادی او محدودست و خود او با کشتیی که در آن می رود در تصرف تدبیر ناخدایی است که کشتی را به مقصدی هدایت می کند، و نظم و اتّساق کشتی که آزادی وی نیز جزئی از آنست سیر و استمرار کشتی را مبتنی بر طرح و ترتیبی می سازد که دقت و عنایت ناخدا را در تمام جزئیات مسیر آن الزام می کند. قول به قضا و قدر هم، در محدودهٔ امر بین الامرین، در عین حال معلوم می دارد که توالی و ترتیب اسباب و نتایج در خط سیر مشیت و حکمت بالغه‌یی سیر می کند که جریان امور عالم را مبنی بر عنایت الهی می دارد و از حکمت و تدبیری حکایت می کند که نفی آن غالباً مدعی را ملزم به تجویز لغو و عبث در امر خلقت می دارد، اما قبولش ضرورت استمرار عنایت را در جمیع امور توجیه می کند و این نکته را که حکم الهی در وجود اعیان و ارادهٔ وی بر حصول آنها در اسباب و ظروف معیّن لازمهٔ اتقان صنع و استمرار عنایت صانعی حکیم در بقای عالم است معلوم می دارد. الف

باری آنچه عنایت ازلی می خوانند و قضای الهی تعبیری از آنست[۱] نزد متألهان ناشی از علم حق بر ذات خویش است که کشف تفصیلی را در علم اجمالی متضمن است و گویی خداوند در عین علم به ذات خویش، که بسیط و غیرمتناهی است، تمام جزئیات احوال ماسویٰ را، که متناهی و غیر بسیط است و وجود آن هم به علم وی مشروط و محدود می گردد، مشاهده می کند و بر وفق تعبیر ارسطویی، حکمت و تدبیر جزئیات از لوازم قهری وجود اوست، و به همین سبب اگر این عنایت یک لحظه قطع شود تمام عالم به عدم باز می گردد، و با اینحال تصور عالمی که قضای الهی در آن علم کلّی صانع را بر کلّ کاینات آن متضمن باشد و قَدَر او ناظر به حدوث و وقوع جزئیات در اسباب و ظروف مناسب گردد البته وجود تدبیر و حکمت را، که بدون آن فعل صانع منسوب به لغو و عبث، و وجود شرور در عالم منسوب به

۳۲۲/* الف: ۳۰۲۶/۵، ۲/۵—۳۰۴۱، ۳۰۳۰/۵، ۳۱۰۲/۵ ب: ۳۳/۵— ۳۰۳۲
پ: ۲۹۳۱/۵ ت: ۳۰۲۲/۵ ث: ۲/۱—۱۶۶۱، ۱۶۶۳/۱—، ۱۶۶۶/۱، ۱۶۶۸/۱، ۱۶۵۸/۱

فرض جهل یا ظلم در نزد حکیم می گردد، بهتر می توان توجیه نمود و آنچه را مفهوم آیهٔ شریفه اَلّذی اَعْطیٰ کُلَّ شیءٍ خَلْقه ثم هدی(۵۰/۲۰) و کریمهٔ اَلّذی قَدَّرَ فَهَدیٰ(۳/۸۷) متضمن است با اشارتی که به خَلْق و قَدَر در آنها هست نیکوتر می توان تبیین نمود. ب

اما اینهمه با جبر مطلق در فعل حق و با اختیار مطلق در نزد انسان سازگاری ندارد و فقط با قول به امر بین الامر ین آن را می توان قابل تأیید یافت. و شک نیست که قول به تدبیر و عنایت مستمر در ابداع و ابقاء عالم هم منافات با فحوای این معنی که آیا به قول متألّهان افعال صانع معلّل به اغراض تواند بود یا نه ندارد. به علاوه وجود غایت که عدم آن مظنّهٔ لغو است با آنچه در عرف از آن تعبیر به غرض می کنند و ناظر به دفع مضرت و جلب منفعت برای صاحب فعل است تفاوت دارد. در واقع آنچه منافی با تحقق و تحصل کمال غیرمتناهی در ذات حق است اسناد غرض یا غایت برای استکمال ذات است، اما تصور غرض یا غایتی که اِتقان و اِحکامِ صنع را توجیه می کند و متضمن تقدیر کمال در مخلوق است منافی با آن نیست، و بدون این امر شبههٔ بخت و اتفاق[۳۱] که منکران صنع در تبیین حدوث عالم بدان استناد می کنند دفع نمی شود و در فعل حکیم ترجیح بلامرجّح لازم می آید[۲] وحتی علل غائیه در تمام امور ساقط می گردد. پ

پس قضای الهی که همان عنایت ازلی است وجود غایت را که بدون تصور آن فعل حق منسوب به عبث می گردد الزام می کند، و لغو و عبث در فعل حکیم البته جایز نیست و در قرآن کریم (۱۱۵/۲۳) هم به این معنی که آفرینش عالمیان عبث نیست تصریح هست و از همین باب است که یکجا از زبان عُمَر از رسول قیصر (§ ۱۶۵ ب) بر سبیل الزام و اعتراض می پرسد* وقتی تو که جزئی کارت از غایت و فایده خالی نیست، چگونه کار او را که کلّ است می توان از ین معنی خالی خواند؟ جای دیگر در باب سؤال موسی از حق در باب خلق و هلاک مردم (§ ۲۱۳ الف) نیز بدین معنی اشارت می کند*وتمثیل گندم و حاصل هم در ین باب صراحت دارد. ت

بدینگونه، وقتی آنچه فعل عبث خوانده می شود از انسان جایز نباشد البته آن را در مورد صانع حکیم نمی توان تصور کرد، از ین روست که جلال الدین نفی مطلق غرض را از فعل حق نمی پذیرد*، و چنان می نماید که در تمثیل گندم و حاصل نیز، برخلاف قول اشاعره[۳۲]، به بیان این معنی هم نظر دارد که حکم و قضای الهی وجود اسباب را نیزبه کلّی نفی نمی کند، و هرچند حصر اعتماد بر اسباب نزد مولانا البته نارواست اما سنّت الهی نفی اسباب را الزام نمی کند و ظاهراً گویندهٔ مثنوی

این معنی را هم ناشی از حکمت و عنایت حق و مبنی بر وجود غایت در امر عالم می‌پندارد، چون بین اسباب و مُسَبَّبات هرگاه ترتیب و قاعده‌یی در کار نباشد اتقان نظم عالم به اختلال منجر می‌شود و خیر و شر تشریعی هم بر افعال انسانی منسوب نمی‌گردد، و اگر سنت الهی ترتّب و توالی بین علت و معلول و قوّه و فعل را رعایت نکند مردم نمی‌دانند از هر فعل آنها چه حاصل می‌آید و برای نیل به اغراض کدام اسباب را باید ترتیب دهند و حصول امر بالفعل از کدام امر بالقوه ممکن است، و چون چنین گردد البته بر فعل آنها حسن و قبحی هم مترتب نمی‌گردد و باز مسألهٔ سقوط تکلیف که اجتناب از جبر مطلق به خاطر آن ضرورت دارد لازم می‌آید. اما وجود اسباب تقدیر و قضای حق را نفی نمی‌کند و تقدیر و قضای الهی در عرض اسباب نیست، تأثیر اسباب خود ناشی از تقدیر و قضای اوست، چنانکه مختار بودن انسان هم در حدّ امر بین الامرین از صُقْع مشیت و قضای الهی خارج نیست. ث

به هر حال نزد مولانا قول به اینکه هر چه خواست و مشیت حق است همان می‌شود و جز آنچه حکم و قضای اوست هیچ امری در عالم واقع نمی‌شود مستند آن نیست که انسان دست از جهد و اکتساب بردارد و به این تمسک که جهد و کسب در حکم معارضه با حکم حق محسوبست* از سعی و عمل تن زند و به کاهلی و کسل پناه گیردو به بهانهٔ توکل خود را از کسب و جهد مستغنی سازد. برعکس قول به قضای الهی از انسان طلب می‌کند که از طریق جهد و خدمت، در جلب رضای حق اهتمام واجب دارد*، چنانکه وقتی هم در حدیث می‌آید که **جَفَّ القَلَمُ بِما هُوَ کائِنٌ اِلیٰ یَوْمِ الدّین** هر چند می‌گوید بر آنچه بودنی است قلم رفته است اما مراد تحریض بر فعل است نه اغراء بر ترک آن، و گویی مفهوم حدیث این باشد که قلم تقدیر در هر حال حکم بدان کرده است که حال آنکه می‌کوشد با آنکه نمی‌کوشد یکسان نیست و نیک و بد و طاعت و معصیت و امانت و خیانت تفاوت دارد و نباید جف القلم را بهانهٔ احتراز از سعی و عمل ساخت*. ج

اینجا شاید مدعی که می‌خواهد قضا و قدر الهی را مستمسک اجتناب خویش از جهد و خیر نماید، مثل آن سائل* که از مولانا درخواست تا بین حدیث **الرّضا بالکُفرِ کُفرٌ** با حدیث **مَن لَمْ یَرْضَ بِقضایَ فَلْیَطْلُبْ رَبّاً سوایَ** تلفیق نماید (§ ۲۲۱ ب و مابعد) اشکال پیش آورد که اگر قضای حق سابق علم و تعبیر مشیت و ارادهٔ اوست البته رضا به قضای او واجب و معارضه با آن کفرست، اما لابد کافر هم که کفر می‌ورزد در همین انهماک در کفر آنچه می‌کند بر وفق اراده و قضای اوست در ینصورت چرا در قبول کفری که قضاست رضا به قضا کفر محسوب شود؟ جوابی

که مولانا در ین باب و برای تلفیق و توفیق بین دو حدیث می دهد آنست که اینجا کفر قضا نیست مقضی * است و رضا به مقضی در همه حال واجب نیست و باید بین این دو تفاوت نهاد: قضا عبارت از سبق وجود اشیاء در علم حق و عالم امرست و آنچه به صورت مقادیر و اسباب در عالم خلق ظاهر می شود قضا نیست مقضی است[۳].

همچنین وجود کفر در عالم امر یست که تحقق لطف وی در بعث انبیاء بدان تعلق دارد، از ین رو وجود آن در عالم البته قضای الهی است، اما کفری که در کافر هست مقضی و متعلق قضاست. به علاوه چون با علم حق در ارسال رسل مغایرت دارد خلاف رضای اوست. ز یرا مجرد ارسال رسل نشان آن است که رضای او مقتضی آن نیست که آنچه در قضای کفر مقضی آن محسوبست مختار انسان باشد و بعث انبیا با حجت ها و آیات برای آنست که به مقتضای لطف انسان را از ضلال کفر بیرون آرد. پس رضای به کفر رضای به مقضی است، رضا به قضا نیست و به همین سبب خلاف رضای حق است و البته بدانچه خلاف رضای اوست نباید راضی بود. طرفه آنست که جوابی مشابه با آنچه مولانا در ینجا به جواب سؤال سائل می دهد در کلام متکلمان هم هست[۳۳].

۳۲٤

قول به امر بین الامر ین، که در مسألهٔ قضا و قدر ارزش و حدود اختیار تشر یعی انسان را در الزام اجتناب از کفر تبیین می کند و بدینگونه امر و نهی و خیر و شر را در مورد فعل انسان قابل توجیه می سازد، دیگر جایی هم برای تردید منکر در ضرورت معاد و جزا که بدون آن امر و نهی دین و وعدو وعید ناشی از آن معنی نخواهد داشت باقی نمی گذارد. معهذا منکر که قبول یوم جزا را موافق با میل طبع خو یش نمی یابد با اتکاء بر عقل جزوی خو یش می کوشد تا تصور آن را متضمن شبهه و تناقض نشان دهد از ین رو در وقوع معاد تردید می کند، آن را اعادهٔ معدوم[۳٤] می خواند و در امکان آن مناقشه پیش می آورد، شبههٔ آکل و مأکول[۳۵] را مطرح می کند و آن را دستاو یز تردید در معاد می سازد، و تمام این

۳۲۳/ ۱ــ تهانوی ۲/ ۱۰۸٤ ۲ــتلخیص المحصل /۳٤۲ ۳ــشرح اسرار /۲۸۹

۳۲۳/* ت: ۱۵۲۳/۱، ۳۰۰۱/٤ــ ث: ۲۸۸۰/٤ ج:۱/۱۱ــ۹۱۰، ۳۱۱۲/۵ــ ، ۳۱۳۱/۵ ج:۱۳٦۲/۳، ۱۳٦۷/۳

موارد تردید و انکار در نزد او از آنروست که قول به تعطیل و انکار، هر امری را که مستند الزام او به امر و نهی اخلاقی یا تشریعی باشد و او را در آنچه می کند یا نمی کند از هرگونه مسؤولیتی آزاد نماید برای او از محدودیت ناشی از حکم شرع مطبوعتر و آزادیبخش تر به نظر می آید.

در عهد نزول وحی نیز همین وسوسه بود که منکر ملحد را در مقابل آیات و اشارات راجع به حشر به تعجب و انکار روا می داشت. با ستیزه رویی درمقابل دعوت و انذار رسول می ایستاد که **اِنْ هِیَ الاَّحیاتُنا الدُّنیا نَموتُ ونَحیا وما نَحنُ بمبعوثینَ** (۳۷/۲۳)؛ با پرخاش و ناباوری استخوان پوسیده را نشان می داد و می پرسید که این را کیست که دو باره زنده کند؟ این اعتراض ها در قرآن کریم نقل می گشت و به آنها پاسخ داده می شد: **وَضَرَبَ لَنا مَثَلاً ونَسِیَ خَلقَه،قال مَنْ یُحْیِی العِظامَ وَهِیَ رَمیمٌ، قُل یُحییهَا الّذی اَنشَأها اَوّلَ مَرّةٍ وَهُوَ بکلِّ خَلْقٍ عَلیم** (۳۶/۷۹—۷۸)؛ و در جواب آنکس که بازگشت به حیات تازه را با نظر تردید می نگریست خطاب می آمد که **اَوَلَمْ یَرَوا اَنّ اللّهَ الّذی خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالاَرضَ وَلَمْ یَعْیَ بِخَلْقِهِنّ بِقادِرٍ عَلیٰ اَنْ یُحْیِیَ المَوْتیٰ بَلیٰ اِنّه عَلی کلِّ شیءٍ قَدیر** (۴۶/۳۳)؛ و ضمن تقریع و عتاب منکران بر سبیل انکار استفهام می شد که **اَفَعَیِینا بالخَلْقِ الاَوّلِ، بَلْ هُم فی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدیدٍ** (۵۰/۱۵) و بدینگونه حجت می آورد که خلق کردن دنیایی دیگر برای آنکس که دنیای حاضر را از عدم خلق کرده است مشکل نیست و نشان می داد که به هر حال وعد و وعید حق در مورد امر و نهی تشریعی او تخلف ندارد و ناچار حشر و نشری هست که در آن نیک و بد اعمال انسان با پاداش و جزای مناسب مواجه خواهد گشت.

از اینجاست که وجوب حشر و بعث را مؤمن و متکلّم بر وجوب ایفاء به وعد و بر رعایت حکمت که مقتضی تفاوت بین جزاء نیک و بدست مبتنی می داند[1] و آن را امری حتمی الوقوع تلقی می کند. به علاوه تصور عدم حشر و جزا که برای ملحد شاید مایهٔ رهایی از تشویش و دغدغهٔ خاطر گردد برای مؤمن موقن خودمایهٔ دغدغه و تشویش می شود، چرا که بدون تصور آن، حیات دنیا در نظر وی امری عبث به نظر می آید، سیر در مراتب و اطوار وجود که وی آن را توالی و ترقی در مدارج کمال می یابد در همین نشئهٔ حسّی متوقف می ماند، هرگونه غرض و غایتی از زندگی منتفی می شود و این معنی تحمل آلام و حتی لذات آن را دشوار می سازد، به علاوه نیل به لقاء و وصال را که غایت سلوک و مقصد سیر روحانی اوست ممتنع می دارد، از این رو مؤمن عارف در وقوع حشر و در ابدی بودن روح و نفس ناطقه چنان مطمئن است که منکر ملحد این مایه یقین او را ناشی از تمایل غریزی انسان بر بقاء ذات و

از کراهیت طبع وی در قبول عدم و فنای مطلق می پندارد و نمی تواند آن را آرامش و طمأنینهٔ ناشی از یقین تلقی کند.

پ به هر حال در ین مسأله، غیر از قول منکران که آن را نفی می کنند و قول کسانی که مثل آنچه از جالینوس نقل کرده اند(§۲۵۷ الف) در آن باب توقف دارند[۳۶]، اقوال حکماء و متکلمان شامل قول به مجرّد حشر جسمانی یا مجرّد معاد روحانی هم هست. از ینجمله کسانی که به تجرد نفس قایل نیستند و آن را بعد از فنای ترکیب و مزاج جسمانی باقی نمی دانند، معاد را عبارت از مجردحشرجسمانی می خوانند؛ و کسانی هم که هویت واقعی انسان را فقط عبارت از نفس ناطقه می دانند و مخاطب و مکلّف به خطاب وعد و وعید و امر و نهی را هم تنها همان نفس می پندارند، حشر و معاد را روحانی می شمرند؛ اما عامهٔ مؤمنان و اکثر متکلمان معاد و حیات اخروی را عبارت از اعادهٔ نفس به ابدان می دانند[۲] و تحقق جزا را جز با ابدان و نفوس دنیوی که فقط در آن حال انسان می تواند احساس کند آنچه بر وی می رود پاداش و جزای کردار او بوده است ممکن نمی شمارند. ت

معهذا در ین باب هم طرزتوجیه حشر و بعث نزد متکلمان یکسان نیست. بعضی که اعادهٔ معدوم را جایز می دانند حشر راعبارت ازایجاد بعدالفنا می شمرند و می گویند خداوند اجزاء جسم را معدوم می نماید و آن را دوباره اعاده می کند. برخی که اعادهٔ معدوم را ممتنع می پندارند حشر را جمع بعدالتفریق می خوانند و می گویند حق تعالی بعد از مرگ اجزاء بدن را متفرق می سازد،بعضی را با بعضی درهم می آمیزد و آنگاه در نشئهٔ دیگر اجزاء اصلی را دوباره تألیف می نماید و حیات را دوباره در آن خلق می کند[۳]. در ینجا قول به وجود اجزاء اصلی در بدن برای اجتناب از شبههٔ آکل و مأکول عنوان می شود و با این طریق آنچه در معاد اعاده می شود تمام بدن نیست، اجزاء اصلی آنست و آن در تمام عمر در جسم انسان باقی است، آنچه زاید بر آنست و ممکن است مورد شبههٔ آکل و مأکول واقع گردد اعاده اش در معاد لازم نخواهد بود[۳۷]. کسانی هم که حشر را در مفهوم معاد روحانی قابل اثبات یافته اند آن را عبارت می دانند از اتصال نفس ناطقه به عالم مجردات که طیّ آن هُویّتِ انسانی برحَسَبِ فضایل یا رذایل خویش به سعادت یا شقاوت می پیوندد و قول به وجود انسان نفسی هم که برزخ بین انسان عنصری و روح مفارق است و بعضی متألهان معاد جسمانی را به آن راجع دانسته اند مبنی بر آنست که اثبات معاد روحانی بالضروره منجر به نفی معاد جسمانی [۳۸] نشود. ث

۱/۳۲۴– کشف المراد فی شرح تجرید /۵–۲۵۴ ۲–تهانوی، کشاف ۱/۴–۲۹۳
←

۳۲۵

در توصیف یوم حشر که مثنوی آن را یوم دین*، یوم تبیّض و تسوّد وجوه*، روزشمار*، روز گزند*، روز دراز*، روز محشر*، روز عدل*، و روز نحر* می خواند، مولانا طرحهایی گویا و زنده که مأخوذ از اشارتهای قرآنی است عرضه می کند و آن را به طور بارزی چالاک و جاندار نشان می دهد: در ین طرح های دقیق اما گذرا گوینده مثنوی نشان می دهد که قیامت کوه ها را بر می کند*، آفتاب و ماه را به هم مقرون می سازد و هر دو را مثل ابر سیاه می نماید* و مانند دو گاو سیاه به زیر یوغ می کشد*، کوه را مثل پشم سبک می کند و چرخ را از هم فرو می شکافد*، نفخ صور مردگان را از قبور می رهاند* و به عرصهٔ محشر می کشد، نور و حرارت آن روز صحرای محشر را پر می کند و تمام حواس انسانی در پیش آن نور که می باید اعماق سرایر را مکشوف سازد فانی می گردد*، و حکم لّدینامحضرون همه چیز را مکشوف و همه چیز را مستهلک و فانی می دارد*، صحرای محشر پهنه‌یی است که در آن هیچ گودال و پشته‌یی نیست و انسان نمی تواند خود را در هیچ جا از انظار پنهان دارد*، زمین مثل یک بساط نقره‌گین صاف می شود* و هر لکه‌یی هست در آنجا پدیدار می گردد، انتظاری طولانی پیش می آید* که انسان در آفتاب جانگداز آن روز دراز باید منتظر حساب اعمال خویش گردد*. الف

تصویری که اینجا از حال اهل محشر در مثنوی عرضه می گردد، با وجود ایجاز و ابهام فوق العاده، گه گاه از آنچه در دوزخ دانته تصویر می شود بس پرمایه‌تر و جاندارتر به نظر می رسد: هر کسی بر صورت و سیمای سیرت خویش در ین عرصه نمودار می شود و بدینگونه هر سیرت که در نشئهٔ دنیوی بر وجود انسان غالب بوده باشد صورت وی را در حشر به رنگ و طرح خویش درمی آورد. از ینجاست که حاسدان به صورت گرگ* و حریصان به صورت خوک حشر می شوند*، زناکاران با گند اندام‌نهان و خمرخواران با گنددهان* رسوا می شوند، آنکس که با حرفهای نیشدار مردم را می آزارد حرفهای خود را همچون مار وکژدم بلای جان خویش می یابد*، و آنکس که خلق را با وعده‌های دروغ در انتظار می داشت خود را با انتظار طولانی که بر وی می رود مورد عقوبت می یابد*. این تصویرها که درجای‌جای مثنوی مکرّر به مناسبت طرح می شود آنچه را در قرآن کریم در باب حشر و قیامت آمده است در نزد مولانا به طور بارزی موضوع ایمان و تصدیق شهودی نشان می دهد. ب

→

۳–تلخیص المحصل /۳۹۳

از ین روست که گوینده مثنوی در ردّ منکر به فحوای قول قرآن نظر دارد.
همچنین، متن آنچه در قرآن کریم آمده است از داستان حمار عُزَیر (۲/۲۵۹) و قصهٔ چهار طیر خلیل (۲/۲۶۰) در تقریر و توجیه حشر الهام می گیرد و در عین حال داستان عُزیر را در تبیین خلق جدید بیان می دارد و از قصهٔ چهار طیر خلیل حتی قیامت روحانی را نتیجه می گیرد. پ

در اشارت به این معنی که در نشئهٔ عقبی هر طایفه بر صورتی مناسب با افعال خویش حشر می شوند این نکته را که جزای هر فعل هر چند عین آن نیست به هر حال با آن تناسب دارد با طرز زیرکانه‌یی در تمثیل حرص بر شکل خوک و تصویر حسد بر صورت گرگ توجیه می نماید، و در تقریر تناسب فعل با جزا خاطر نشان می کند که در همین دنیای حسّی هم هر کس به سزایی مناسب با عمل می رسد. گویی دنیا به کوه می ماند که هر صدایی را به صورت صدایی باز می گرداند، یا خود حکم دیوار را دارد که سایهٔ آن هرچه باشد به خود آن باز می گردد*. از ین رو هر کس به نحوی سزای کار خویش را باز می یابد و عجب نیست که در عالم دیگر هم فعل انسان انعکاس خود را باز یابد. ت

البته آنکس که درین دنیا ستم می کند ممکن است به پاداش آن آلودهٔ تهمتی گردد، و هرچند این مکافات عین یا مثل فعل وی نیست به هر حال حاصل آن و از جنس آنست*، چنانکه زناکار هم در جزای فعل خویش چوب می خورد و گرچه این جزاعین و مثل گناه او نیست باری حکم حاصل آن را دارد. در واقع در عالم اخروی هم حال برهمین منوال است واینکه حشرهرکس بر وفق سیرت وی باشد حکم نسبت بین حاصل را با کشت دارد، و تفاوت بین صورت حاصل با دانه‌یی که وی از آن روئیده است البته نباید مایهٔ تعجب باشد. فی المثل آنکس که درین عالم دانهٔ نماز و عبادت می کارد از آن دانه در عالم آخرت برای وی باغ بهشت می روید*، چنانکه هرکس دل خلق را آتش می زند و زخم و آزار به مظلوم می رساند حاصلی که در آن دنیا ازین فعل وی برایش عاید می شود جز زقوم دوزخ و آتش جهنم* نباید باشد. ث

پس همانگونه که درین عالم آنچه بر ما از مکافات عمل می رسد ناشی از صفات و افعال ماست، جزایی هم که در دنیای دیگر به ما می رسد مربوط به افعال خود ماست*. وقتی درین عالم در وجود ما هزاران گرگ و خوک هست که تصویر صفات بهیمی ماست پیداست که حشر ما در عالم دیگر بر همین صورتها خواهد بود، و ازین اوصاف هرچه در طیّ حیات بر احوال ماغلبه دارد صورت واقعی نفس ماست

که حقیقت آن در نشئهٔ آخرت ظاهر می گردد*؛ و اینکه حدیث رسول هم در باب حشر و قیامت می گوید اَلمَرءُ مَعَ مَنْ اَحَبَّ* تعبیری از همین معنی است؛ و وقتی مولانا از زبان موسی حشر را سرّ مرگ می خواند و آن را به طور ضمنی همچون میوه‌یی می یابد که وجود برگ بر ظهور آن اشارت دارد* نیز ناظر به همین نکته است؛ و در دیوان شمس ** هم، مثل آنچه در خود مثنوی هست*، در همین مضمون با لحنی آکنده از اعتقاد و یقین می گوید هیچ دانه‌یی نیست که چون آن را در زمین کشت
ج نمایند حاصل ندهد، چرا باید در مورد دانهٔ انسان چنین گمانی داشت؟

٣٢٦

برخلاف آنچه بعضی مدعیان از قصهٔ اهل سبا و مشاجرات آنها با انبیا استنباط کرده‌اند[1]، مثنوی مولانا از آغاز تا پایان مبنی بر اعتقاد به حشر و مشتمل بر ذکر شوق رجوع به حق و بقاء به اوست، و حتی پاره‌یی از متألهان در تقریر لطایف معاد جسمانی و روحانی به احتمال قوی از اقوال وی الهام یافته باشند [٣٩]، چنانکه خود وی در ین باره چنان از هرگونه تردیدی به دور بوده است که گویند وصیت کرده بود تا وی را در لحد طوری دفن کنند که به هنگام نفخ صور بی هیچ تأخیر سر از خاک گور برآرد[2]. به علاوه غیر از قصهٔ چهار مرغ خلیل * و داستان اجتماع اجزاء خر عُزَیر*، که هر دو متضمن تقریر و اثبات معاد جسمانی و مأخوذ از اشارات قرآنی است، مولانا باز در جای جای مثنوی مکرّر می کوشد تا هرگونه شبهه و تردیدی را در ینِ باره از خاطر مخاطب دور دارد و حتی در زندگی هر روزینهٔ وی نیز هر طور هست تصویری از استمرار حشر و بعث را ارائه نماید.

الف از همین روست که بر وفق اشارت قرآنی (٤٧/٢٥) مولانا حتی طلوع کردن صبح و برآمدن انسان را از خواب هم یکجا حشر کوچک تلقی می کند که حشر اکبر را از روی آن قیاس می توان کرد*. وجای دیگر حشر را، در همان مفهوم حشر اکبر، بیداریی می یابد که آنچه انسان در طی خواب حیات دیده است با آن مجال تعبیر

٣٢٥/* الف: ٣٢٧٦/١، ٣٥٢٤/١، ١٤١٣/٢، ١٤١٢/٢، ٣٤٧٨/٣، ٢٢١١/٥، ١٨٨٧/٦، ١٨٧٦/٦، ١٣٣٨/٢، ١٦٣٠/٢، ١٦٣٢/٢، ١٦٢٩/٢، ٨٤٤/٤، ٤٤٣/٤، ٤٤٥/٤، ١٨٤—٥/٤، ٦٥٧/٤، ٣٤٧٦/٣، ٣٤٧٨/٣ ب: ١٤١٢/٢، ١٤١٣/٢، ١٤١٤/٢، ٣٤٧٥/٣، ٣٤٧٧/٣ ت: ٢١٤/١~ ث: ٣٤٤٨/٣، ٣٤٥٧/٣، ٣٤٧١/٣ ج: ٣٤٤٣/٣، ١٤١٩/٢، ٧٤٥/٥، ١٨٢٥/٢، ٢٠١٣/١

٣٢٥/** ج: دیوان کبیر ٩٥٦٣/٢

پیدامی کند* ومثل آنچه گه گاه در مورد خواب صادق است، خنده‌یی که در خواب حیات دنیاست در بیداری حشر به گریه تعبیر می‌یابد، و اندوه و زاریی که اینجا هست در آنجا تأویل به خرسندی و شادمانی می گردد*. به علاوه وقتی در مثنوی خواب عادی هم مرگ اصغر خوانده می شود* بیشتر برای آنست که تا آن را تصویری از مرگ اکبر نشان دهد که بازگشت انسان کبیر به عدم، و در واقع شرط و مقدمهٔ بیداری آن ازخواب وجود نمودی آن است که حشر اکبر تحقق آن محسوب می شود. و مولانا این نکته را که صبحگاهان چون خلق از خواب برآیند هر یک دنبال کار روز پیش را می گیرد، چنانکه هر کس روز پیش به نیکویی گرایش داشت به همان راه می رود و هر کس بدی می ورزید همان راه و شیوهٔ پیشین را دنبال می کند، متضمن این معنی می یابد که در نشئهٔ آخرت هم اگر نیکان به اقلیم نیکی و بدان به قلمرو بدی اتصال بیابند و پاداش و جزای هر یک مناسب با کار و کردارشان باشد البته مایهٔ تعجب نخواهد بود. و اینجاست که حشر اکبر تصویری از همان حال بیداری صبحگاهان می شود که در دنبال آن خلق عالم هر یک نامهٔ اعمال خویش را در دست دارند و آنچه را فرجام کار و حاصل اندیشه و کردار روز پیشین آنهاست می جویند و دنبال می کنند و هم به اقتضای آن به سوی دیوان قضا* می پویند، و پیداست که به پاداش خویش می رسند. ب

در عین حال حشر هم در مراتب و اطوار وجود و توالی مرگ و ولادت که در ین اطوار برای تمام کائنات هست به ولادت تازه‌یی در یک عالم ناشناختهٔ دیگر می ماند، و منکر که وجود اینگونه عالمی را با تردید و انکار می‌نگرد به همان طفل زهدان شباهت دارد که می پندارد در بیرون از آنجا برای وی رزق و حیات ممکن نیست، اینجاست که منکر خیره‌رویی و نادیده‌یی می کند* و گویی آنچه را دیده است و به حس دریافته است انکار می نماید. چرا که اینجا اعادهٔ از عدم را محل شک و لبس می سازد و می داند که وقتی هم خود وی در عدم بود هرگز به خاطر راه نمی داد که هیچ امری بتواند وی را از قرارگاه عدم بیرون آرد و با این حال قدرت حق که عدم و وجود هر دو مسخر اوست وی را از عدم به ساحت وجود آورد و او که این را در مورد خویش احساس می کند و بدان یقین دارد باز نادیده‌یی می کند و با ستیهندگی بیهوده امکان اعادهٔ معدوم را از قدرت حق مستبعد می یابد و در ین باره در شک و لبس به سر می برد. نمی داند که همین انکارش دلیل وجودفکرو روح و حاکی از حشر جماد در وجود او محسوبست و خود متضمن دفع این انکار اوست*. چراکه همین وجود فکر و روح در آنچه بدون اندیشه جز استخوان و ریشه‌یی نیست نشان

می دهد که وی به هر حال در طور جمادی مرده و معدوم شده است و دو باره در طور انسانی حشر و حیات یافته است و اینجا گویی همان آب و گل که اصل وجود اوست به زبان حال انکار وی را ردّ می کند و وی که زبان حال جسم و تن خویش را درک نمی کند از نادیده‌یی و ستیزه‌رویی بیخبرانه خویش می پندارد که از آنچه ماورای حیات حسی باشد هیچ سرّی معلوم و هیچ واقعیتی دور از شک و قابل اعتماد نیست*.

ب به علاوه حشر روحانی هم، که عارف از طریق مرگ قبل از مرگ (؟ ۱۰۵عا) آن را تجربه می کند و در طیّ آن مثل آنچه در قیامت کبری درمورد کوه و زمین و آسمان تحقق می یابد (۳۲۵؟ الف) کوه وجود و ارض و سماء انانیت انسان هم مندک و متزلزل می گردد، نزد عارف تجربه‌یی از همین قیامت کبری است؛ و اینکه اولیاء را مولانا اسرافیل وقت می خواند* و نفخ صور را عکس دم آنها می داند* از آن روست که وجود آنها تجربهٔ این حشر روحانی را در دنبال موت قبل از موت برای عارف قابل تحقق می سازد و وی را از گورتن* به عرصهٔ حیات تازه می آورد. و عارف سالک که بدینگونه در وجود خویش قیامت روحانی را مشاهده می کند، اطمینان می یابد که آن قیامت هم از همین قیاس است*. و وقتی پیغمبر در جواب سائل که از وقت «ساعت»[۳] می پرسد دو انگشت خویش فراز می کند [۴۰] و خویشتن را با قیامت پیوسته می خواند*، در واقع ناظر به همین حشر روحانی جان عارف است که وی را به لقای حق فایز می دارد، و در آنچه به حشر جسمانی مربوط است نیز قلب وی را، مثل آنچه در مورد تجربهٔ چهار مرغ خلیل روی داد، مطمئن می دارد. بدینگونه انسان که عالم صغیرست قبل از عالم که انسان کبیرست قیامت را تجربه می کند، از طریق متابعت رسول* با تبدل به عین قیامت در همین نشئهٔ حاضر، در وجود خود قیامت را متحقق می بیند* و قیامت روحانی خود او در واقع تصویری از قیامت جسمانی عالم می گردد. از همین روست که عالم فرع انسان و جزء وی می گردد و
ت انسان مرتبهٔ عالم اکبر را پیدا می کند و بر عالم کبیر تقدم غایی می یابد.

۱/۳۲۶ـ فتحعلی آخوندزاده مرادست، رک: جستجو در تصوف /۴۱۳ ۲ـمناقب افلاکی ۵۸۴/۲ ۳ـاحادیث مثنوی /۱۱۸

/۳۲۶ ★ الف: ۳۱/۵~، ۱۷۶۳/۳~ ب: ۱۷۸۰/۵~، ۳۶۵۸/۴، ۳۶۶۱/۴، ۱۷۸۸/۵ ~۱۷۹۶/۵ پ: ۳۶۷۸/۱، ۸۹۳/۴~، ۹۰۱/۴ ت: ۱۹۳۰/۱، ۲۰۷۹/۱، ۱۹۳۱/۱، ۱۳۳۹/۲، ۷۵۲/۶~، ۱۴۸۰/۴، ۷۵۶/۶

به آ ی دمه هم که در مدن عنه کسر مثنوی عـ ـه صغیری بیش نیست
زندهٔ کُن و جمع جمیع مرتب آن هم هست و آنکه از حیث وجود مقدم بر مثنوی
است تمام مثنوی هم برای تصویر و تفصیل آن به وجود آمده است؟